Ehre und Genugtuung

Eine Untersuchung zu der Schrift „Cur Deus Homo?“ von Anselm von Canterbury

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Licentiatenwürde
der hohen Theologischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität
der Universität Erlangen

vorgelegt von

Arthur Noffke

1940

Buchdruckerei Hans Adler (E. Panzig & Söhne), Greifswald
Spezialdruckerei für Dissertationen

Tag der mündlichen Prüfung: 23. Juni 1939.

Meinen Eltern zum Dank!

Inhalt.

Seite

Kapitel I

Die Frage nach germanischem Christentum und ihre Antwort aus der Geschichte 16

Kapitel II

Das mit Anselms Persönlichkeit und seinem Begriff des intelligere gegebene Recht, in der Schrift „Cur Deus Homo?“ germanisches Christentum zu vermuten . . . 17—29

Kapitel III

Der Grundcharakter des römischen Geistes und die Idee der Satisfaktion in der römisch-christlichen Tradition . . 30—38

Kapitel IV

Das germanische Lebensgefühl um die Jahrtausendwende und die Genugtuung als germanisches Strafrechtsprinzip 39—55

Kapitel V

Die Herkunft der Anselm'schen Alternative „aut satisfactio aut poena“ . . . . 56—69

Kapitel VI

Anselms Satisfaktionstheorie, eine germanische Schau christlicher Grundwahrheiten . . . . 70—109

Quellen- und Literaturangabe . . . . 110—116

Kapitel I:

Die Frage nach germanischem Christentum und ihre Antwort aus der Geschichte.

Mit dem nationalen Aufbruch, der durch die Machtergreifung des Nationalsozialismus einsetzte, ist die Frage nach einem artgemäßen Christentum laut und vernehmlich gestellt. Sie mußte in dem Augenblick zu einem dringlichen Problem werden, als man sich nicht mit einer rein politischen Umformung des Volks- und Staatslebens begnügte, sondern auf eine völlige Umgestaltung aller Lebensbereiche hinzielte. Der Wille zur rückhaltlosen Neubildung des gesamten nationalen Lebens, sei es nun im organisatorischen Aufbau des Volkes oder in der Wissenschaft, Dichtung und Religion, ist nun da und entspringt der Hoffnung und zukunftverheißenden Erkenntnis, daß ein Volk nur dann recht gedeihen könne, wenn es fremdartige Einflüsse ausschiede und fernhielte, um rein aus eigenen Kräften zu leben. Die Einsicht stützt sich auf die Erkenntnis, daß auch das Volk als großes Ganzes trotz seiner Mannigfaltigkeit und Vielheit nur eine organische Einheit wie etwa eine Pflanze darstellt, die deshalb rein erhalten werden muß, weil das Volk sich anders von dem seinen Bestand sichernden Gesetz eigenster Wesensentfaltung entfernte. Diese neuerdings stark betonte Anschauung weiß somit einmal von dem Reichtum unterschiedner Arten und zugleich um die Notwendigkeit eigenster unvermischter Entfaltung. Wie einer Blume eigenste Entwicklung, ganz wie das ihr innewohnende Gesetz es befiehlt, zukommt, so soll ebenso dem Volke als einer organischen Einheit dies Recht nicht vorenthalten werden. Deshalb sind zuerst alle das Volk in seinem rassischen Bestand verunreinigenden Vermischungen zu verhindern und

danach auch alle art- und volksfremden geistigen Einflüsse abzuwehren. Diese brauchen gar nicht einmal an sich schlecht zu sein, sie sind schon als artfremd schlecht. Diese neue Weltanschauung, die nur das für wahr, wert und wichtig hält, was von dem eigenen Volke geschaffen ist und die alle geistigen Erzeugnisse nur als Ergebnisse von Rassenseelen ansieht, kommt folgerichtig zur Behauptung, auch das Christentum ist nichts anderes als ein Erzeugnis einer Rassenseele und zwar einer artfremden und ist aus diesem Grunde ein Fremdkörper im Organismus des gesamten Volkslebens und muß als entfaltungshemmend ausgeschieden werden. Wegen der rein diesseitig und positivistisch orientierten Gesamtanschauung verfällt auch die Rechtfertigung der Geltung des Christentums durch den Hinweis auf seinen transzendenten Ursprung als göttlicher Offenbarung bedenkenlos der Ablehnung. Es wird von den Vertretern dieser Anschauung da und dort klar und entschieden die Forderung gestellt, das Christentum solle aus der Mitte des Volkslebens beseitigt werden.

Daneben gibt es andere, die den Radikalismus der neuen Weltanschauung nicht teilen können, die den Rassegedanken zwar bejahen, die aber doch angesichts der Kulturerzeugnisse der christlich-deutschen Zeit das Christentum nicht aus der deutschen Geschichte ausgeschieden wissen möchten. Sie fordern daher seine Erhaltung, streben aber bewußt die Germanisierung des Christentums unter Aussonderung aller als artfremd empfundene Bestandteile in Lehre und Kultus der Kirche an. Diese Gruppe verschreibt sich also nicht blind den Ansichten der neuen Weltanschauung, sondern versucht, der Wirklichkeit, so gut es eben geht, gerecht zu werden. Sie versucht, der Wahrheit die Ehre zu geben, weil sie sich selber noch von christlichen Grundwerten, u. a. von der Pflicht zur Objektivität bewegt weiß und schließt nicht im gläubigen Fanatismus vor der Lehre der Geschichte die Augen. Im Bereich dieser Gruppe kann das Problem, das uns das Verhältnis zwischen Deutschtum und Christentum in der Vergangenheit und Gegenwart aufgibt, Gegenstand wissenschaftlicher Erörterung und Klärung sein, weil sie die Erkenntnis beherzigt, daß man nur nach Beseitigung von

Vorurteilen zu wahren Urteilen gelangen kann. Im übrigen wollen die Vertreter dieser Gruppe oft von der sich erst dem Glauben erschließenden eigentlichen Bedeutung des Christentums nichts wissen. Sie stehen dem Christentum wie der neuen Weltanschauung als objektive und recht eigentlich unbeteiligte Zuschauer gegenüber und haben ein rein kulturpolitisches Interesse, auf Grund dessen sie sich auch um die Germanisierung des Christentums bemühen, die ihnen als eine für unsere Kultur fruchtbare Periode der Harmonie vorschwebt, in der die beiden Mächte, das Christentum und das Deutschtum, sich nicht gegenseitig in endlosem Kampf aufzehren und damit fruchtlos bleiben, sondern durch eine Angleichung zur höchsten Kraftentfaltung gelangen. Ansonsten sind sie im Grunde die allezeit Nachhinkenden und ihrer Haltung nach Halbe. Sie beseelt kein revolutionärer, entschiedener Geist; sie gleichen den „Nie Gebährenden" und den „Zeitgefütterten" und immer nur auf Genuß Bedachten. Sie stoßen nie bis zum Kern einer Sache vor, noch werden sie ihre Träger; sie hängen sich, wenn es der Nutzen erheischt, daran und saugen die Kräfte, die sie gebrauchen können, und wenn es um eine klare Stellungnahme geht, haben sie nicht die Kraft zu einer eindeutigen Entscheidung.

Neben diesen beiden Gruppen, deren erste aus glaubensmäßig bedingten Vorurteilen jede Diskussion über das Verhältnis von Christentum und Deutschtum ablehnt, und deren zweite sich gelassen und gleichsam neutral verhaltend die Untersuchung der Vereinbarkeit des Christentums und Deutschtums begrüßt, steht die der gläubigen Christen, denen denen der christliche Glaube zur Quelle neuer göttlicher Kraft- und Lebenserfahrung wurde. Diese Christen nehmen zu dem bestehenden Problem eine von den andern völlig unterschiedene Stellung ein, weil ihnen durch das Geschenk göttlicher Kraft und Erkenntnis eine überlegene, den Tatsachen allseitig gerecht werdende Haltung ermöglicht ist. Sie bejahen den Rassegedanken als wichtige Erkenntnis göttlicher Schöpfungsordnung und weisen den aus den ungläubigen Gründen des kosmopolitischen Humanismus heraufsteigenden Gedanken einer Nivellierung rassisch und völkisch gegebener Eigengrößen scharf zurück, hüten sich aber vor jeder

Verabsolutierung und dem daraus folgenden Fanatismus und der Intoleranz, weil sie nicht nur um Rassen, sondern auch um die Menschheit, nicht um ihre Unterschiedenheit allein, sondern ebenso um ein ihnen Gemeinsames wissen. Das ist nicht der Standpunkt eines Kompromisses, sondern der der Nüchternheit und Gerechtigkeit, der selbst dem Vertreter der ersten Gruppe eingeht, wenn er folgerichtig mit dem Recht seiner Rasse und seines Volkes auch das der anderen zugeben muß. Sie verneinen den Satz des völligen Verschlossenseins der Rassen und ihrer Kulturen zueinander, einmal aus der Kenntnis der offenbarten Wahrheit und zum andern aus der Kenntnis der Geschichte, lehnen aber scharf jede Vermischung als Bestardierung ab. Das Christentum ist für sie nicht ein unübertragbares Erzeugnis einer artfremden Rassenseele, sondern göttliche Offenbarung von der ihm als solcher über allen rassisch bedingten Erzeugnissen stehenden Einzigartigkeit. Mit seinem göttlichen Ursprung ist das Vorhandensein kulturgeschichtlich bedingten Beiwerkes jedoch nicht geleugnet, schon deshalb nicht, weil das Christentum ein geschichtliches ist. Gottes Offenbarung muß, um uns verstehbar und erfahrbar zu werden, ja immer in einem geschichtlich bedingten Gewande auftreten. Das Christentum muß nach Ansicht dieser Gruppe je nach Volk und Zeit sein äußeres Erscheinungsbild wechseln. Das Christentum, das nach seinem göttlichen Kern und in seiner Eigentlichkeit stets gleich bleibt, gleicht einem Insekt, das viele Hüllen an- und ablegt, um nach Beendigung der Aufgabe — im Kern immer gleichbleibend — den Vorgang von neuem zu beginnen. Die Zeiten verändern sich. Damit hat jede Zeit erneut die Aufgabe, das alte Zeitkleid vom Christentum zu entfernen, um der neuen Zeit das wahre Christentum zu öffnen und um sie vor dem Irrtum zu bewahren, das alte Zeitkleid des Christentums für das eigentliche und wahre Christentum zu halten. Wie die Christen um das Recht der Mannigfaltigkeit in der Schöpfung wissen und es anerkennen, so stören sie sich nicht an dem kulturgeschichtlich und völkisch bedingten Kleide, in dem das Christentum einst erschien und immer wieder erscheint. Gerade weil die Christen um die nach Gottes Schöpferwillen

an Rassen und Kulturen so reiche Völkerwelt wissen, halten sie es für selbstverständlich, ja sogar für dringlich notwendig, — denn anders verleugnete ein Volk die ihm von dem Schöpfer gegebene Eigenart — daß das Christentum in diese Art eingeht; denn erst mit diesem Heimischwerden kann es recht zur erneuernden und vollendenden Wirkung gelangen[1]). Dies bedeutet nicht seine Entleerung, sondern nur seine rechte Übersetzung. Die Christen wünschen daher nichts so sehr wie die Germanisierung des Christentums, d. h. die Übertragung der christlichen Botschaft in die Anschauungs- und Denkweise des deutschen Wesens. Sie nehmen ferner die Germanisierung viel ernster als die Vertreter der zweiten Gruppe, weil es ihnen um das Offenbarwerden göttlicher, kulturerhaltender Kraft und nicht bloß um Kulturblüte geht. Und weil sie durch göttliche Offenbarung um die Stärke und Geltung der Rassen wissen, wird ein solches Problem, wie die in unsern Tagen neu auftauchende Frage nach der Germanisierung des Christentums zu einer solchen an die Vergangenheit, an die Zeit, in der das Wissen und das Hängen an der eigenen Art noch ursprunghaft lebendig und stark war. Sie wagen zu behaupten, daß auch andere Zeiten auf rassische Eigenart stolz waren und darum sehen sie die Vertreter der ersten Gruppe in Widersprüchen gefangen.

---

1) Von der Notwendigkeit dieses Heimischwerdens des Christentums in der gottgegebenen Art wissen am besten die Männer zu erzählen, die es in den Missionsgebieten der alten Kulturen studieren können. Arnold Dannemann unterhält sich mit der berühmten jungen indischen Filmschauspielerin Sabita Devi über das Christentum und sie sagt zu ihm: „Bis heute singen wir in den christlichen Kirchen Indiens fast nur Melodien, die von Europa und Amerika kommen, Texte, die aus dem Deutschen oder Englischen in die verschiedensten Sprachen des indischen Volkes übersetzt worden sind. Das alles trifft das Herz Indiens nicht. Indien braucht indische christliche Gesänge." S. 116. D. schließt den Abschnitt über seine Begegnung mit Sabita Devi: „Aber eines war mir klar geworden: Sabita Devi hatte an jenem Abend recht gesprochen. Bei diesem indischen Volke konnte das Christentum nur Eingang finden, wenn es die Sprache dieses Volkes sprach". S. 118, Jungindien, wie wir es erlebten.

1. Bestände nämlich ihre Behauptung von der in dem artfremden Ursprung begründeten Nichtübertragbarkeit des Christentums zu Recht, dann dürfte es überhaupt kein christliches Abendland gegeben haben, noch die Erfolge der Weltmission heute geben. Der Hinweis, daß der Erfolg der Germanen-Mission auf die Unmündigkeit der Völkerschaften z. Zt. der Annahme des Christentums zurückzuführen sei, erledigt sich einmal durch die Kenntnis der Kulturhöhe der Germanen und wird erst recht durch die Erfahrung „ad absurdum" geführt, wie entschieden und zäh sich gerade junge, an die Sitte gebundene Stämme gegen die Aufnahme des Fremden sperren. Auch die Germanen hätten bestimmt das Christentum abgelehnt, wenn es ihnen artfremd gewesen wäre[2]).

2. Die Vertreter der neuen Weltanschauung denken weiterhin sehr gering von der Selbsterhaltungskraft und dem Eigenstolz der nordischen Rasse, wenn sie dem germanischen Menschen nicht das Vermögen zutrauen, die christliche Botschaft seiner Anschauung und Denkweise anzugleichen und wenn sie das christliche Zeitalter als Zwangskultur ansehen. Wie schwach müssen nach Ansicht dieser Vertreter die Germanen gewesen sein, die solange die Knechtschaft unter dem ihnen innerlich fremden Christentum erduldeten?! Die Publizisten der Verabsolutierung des Rassegedankens geraten im Punkte der Notwendigkeit einer künftigen Germanisierung des Christentums oder sogar seiner

---

2) Die Germanen waren an ihrem Götterglauben bankrott geworden, hatten aber mit ihrem Mangel ein vorurteilsfreies Herz für die Aufnahme der göttlichen Botschaft. Sie waren gewiß klüger als die, die sie heute für dumm halten, weil sie das Christentum überhaupt angenommen haben. Es ist im übrigen nichts so bezeichnend für die Kurzsichtigkeit und Philisterhaftigkeit unserer Zeit wie die weithin herrschende Meinung, die Germanen wären eben zu weit zurückgewesen. So kann nur der urteilen, der infolge seiner Unwissenheit — um nicht zu sagen Beschränktheit — von einer hohlen Anmaßung des „Weisen" lebt und der nicht ahnt, daß auch andere so schlau sind und sein können wie er und deshalb infolge seiner Überklugheit auch gar nicht so weit gelangt, einmal bei sich selbst nachzusuchen, ob denn alles bei ihm stimme.

Beseitigung mit ihren Erkenntnissen in stärksten Widerspruch. Sie können uns mit der These, das Christentum sei ein artfremdes und nicht übertragbares Erzeugnis, weder das Zusammengehen von Christentum und Deutschtum erklären, noch das Vorhandenseinmüssen einer bereits geschehenen Germanisierung leugnen[3]. Jeder, der den Rassegedanken nüchtern beherzigt und sich nicht aus der in Trägheit oder Unwissenheit begründeten Kritiksucht zu eitlen Behauptungen versteigt und sich auch nicht der Erkenntnis der Geschichte verschließt, wird um die Annahme einer bereits geschehenen Germanisierung des Christentums nicht herumkommen. Trauen wir etwa unseren Vorfahren weniger Eigenstolz und Artbewußtsein zu als den Griechen und Römern, deren Christentumsverständnis so unübersehbar deutlich von der Notwendigkeit und Tatsächlichkeit des Eingehens des Christentums in die jeweils verschiedene völkische Art berichtet?! Damit uns der Vorwurf erspart bleibt, wir begnügten uns mit allgemeinen Feststellungen und Behauptungen, bögen aber Einzelnachweisen aus, wollen wir kurz an dem römischen und griechischen Christentum den Beweis führen. Dabei wird uns zugleich der Blick für die Betrachtungsweise geschärft, die allein der Art des geschichtlichen Vorgangs der Übernahme des Christentums durch ein artbewußtes Volk gerecht wird, mittels der wir dann auch an einem bestimmten Punkte, nämlich dem Werke „Cur Deus

---

3) Die Kritik der neuen Weltanschauung an dem Christentum unserer Tage hat darin volle Berechtigung, sich an dem alten Zeitkleid des Christentums zu stoßen, das humanistisch-idealistischer Art war. Sie darf ein Christentum in ihrer Sprache fordern und tut der christlichen Kirche damit selbst einen großen Dienst. Indem sie das person- und willenhafte Lebensbewußtsein erneuert, bereitet sie den Boden vor, wieder zum wahren und unerweichten Christentum zurückgelangen zu können. — Um unsere Behauptung an einem konkreten Punkte zu verdeutlichen, sei auf folgendes hingewiesen: Der ungläubige Nietzsche ist als Christusfeind infolge seiner Sehnsucht nach einer absoluten Willensmacht dem wahren Christentum vielleicht viel näher gewesen als mancher humanistische Theologe. Eine Sehnsucht nach dem Willen zur Macht muß man kennen, um das 1. Gebot „Ich bin der Herr, Dein Gott“ recht zu verstehen.

Homo"? von Anselm von Canterbury das richtige Verständnis für den Vorgang der Germanisierung des Christentums zu erreichen gedenken. Wir vergegenwärtigen uns also, unserer Betrachtungsweise entsprechend, zunächst die Unterschiedlichkeit der griechischen und römischen Wesensart, um danach an einem Punkte, nämlich dem der Versöhnungslehre, die dem Einfluß der Wesensart zuzuschreibende unterschiedliche Auffassung dieses Lehrpunktes zu erklären.

Der griechisch-hellenistische Geist grenzte sich in seiner Wesensart weithin scharf und klar von dem römischen ab. Dort ästhetische Ruhe, hier personale und politische Dynamik, dort Mangel an hartem Voluntarismus, hier der zähe und eisernkalte Wille und der dem Staate wie dem einzelnen Bürger eigene Drang zur absoluten Herrschaft, dort Geist und passive Daseinshaltung, hier der Wille zur höchsten Kraftenfaltung, dort der Mangel an einer streng geformten Rechtstechnik, hier allgemein anerkannte Regelung der Verhältnisse durch Gesetz und Recht, dort der Hang zu philosophischer Spekulation über Seinsprobleme, hier nüchtern praktische Nützlichkeitserwägung. Wollten wir die Unterschiedlichkeit der griechischen von der römischen Wesensart auf einen Generalnenner bringen, so müßten wir sagen: Der Grieche hatte Geist und der Römer Willen, der Grieche erörterte Fragen des Seins und hatte Kultur, der Römer solche des Willens und hatte Macht und Zivilisation; die Welt des Griechen war statischer Art, die des Römers dagegen willenhaft dynamisch. Es ist nun interessant zu beobachten, wie der griechische und römische Geist jeweils in seinem Bereiche der christlichen Botschaft von der Versöhnung gerecht zu werden versucht.

Die christliche Kirche verkündete die in Christus geschehene Versöhnung Gottes mit der Menschheit. Für den Empfang dieses Evangeliums war im griechischen Kulturkreis die Zeit gleichsam erfüllt. Der griechisch-hellenistische Geist kam nämlich der christlichen Verkündigung mit der Frage nach der Versöhnung antwortsuchend entgegen, denn die Endentwicklung der griechischen Philosophie hatte unter dem Einfluß der morgenländischen Geisteswelt zur Aufspaltung

des Seins geführt. Die Gottheit wurde ganz transzendent gedacht und trat zur Welt in den entferntesten Gegensatz. Mit Recht vermerkt von Eicken darüber: „Die Aufgabe der Philosophie war es, diesen Gegensatz zu vermitteln, die Verbindung zwischen der jenseitigen Gottheit und dem an die unreine Materie gefesselten Menschen wieder zu gewinnen. Die Versöhnung der Menschheit mit Gott wurde von jetzt ab das Problem, welches die griechische Philosophie bis zu ihrem Erlöschen beschäftigte"[4]. Der griechische Geist nahm also die christliche Verkündigung von der Versöhnungstat Gottes als Antwort auf seine eigene Frage entgegen, mußte sie sich aber, um eine lebendige Antwort, die wirkliches Verstehen war, zu haben, notwendigerweise in seiner eigenen Sprache geben. Die christlichen Begriffsinhalte flossen nun in die Formen der griechischen Denk- und Anschauungsweise und gelangten damit, oft jedoch nicht ohne erhebliche Verkürzung, auf griechisch zur Geltung. Das Eingehen des Christentums in das griechisch-hellenistische Wesen läßt sich nun genau an den einzelnen Bestandteilen der griechischen Versöhnungslehre verständlich machen. Kurz sei auf folgende Punkte hingewiesen: Die beiden Mächte, die versöhnt werden sollen, stehen nicht in willen- sondern seinshaftem Gegensatz. Sie wirken gegensätzlich durch ihr bloßes Da- und Sosein. Der willenhafte Gegensatz zwischen Gott und Menschheit, den die christliche Versöhnungslehre voraussetzt, wird für den griechischen Christen verstehbar in dem seinshaft-statischen. Die Sünde ist nach biblischer Darstellung eine Willenskollision — im Bereich des griechisch-hellenistischen Christentums ein der Materie, d. h. dem Seinsgegensatz Verhaftetsein. Die Ursünde — biblisch ebenfalls ein Willensakt — wird nach der passivgeistigen Daseinshaltung auf die durch Arg- und Sorglosigkeit veranlaßte Trägheit, also einen Mangel an geistiger Energie zurückgeführt[5]. Der griechische Christ fühlt sich nicht sündig durch das Wissen um den göttlichen Zornes- und Strafwillen, sondern durch das Erlebnis eines Gebannt-

4) Von Eicken, S. 56.
5) Sträter, S. 36—39; 47—48.

seins an die Herrschaft eines lähmenden, gottfremden Prinzips. Gott ist ja statt mit den Eigenschaften der Willensstärke, der Gerechtigkeits- und Barmherzigkeitsliebe mit den milden Eigenschaften der Güte und Wahrhaftigkeitsliebe bedacht[6]). Das Verständnis der Sünde als Schuld verflacht zu dem des Verhängnisses. Das Problem, das der griechische Christ gelöst weiß, ist somit nicht eigentlich das der Schuldbefreiung, d. h. der Versöhnung, sondern das der Erlösung[7]); es geht dem griechischen Christen in seinem Versöhnungsverständnis gewiß auch um den Frieden zweier feindlicher Mächte, aber eben nicht willenhaft, sondern seinshaft gegensätzlich bestimmter Mächte. Christus versöhnt mit seinem bloßen Dasein, mit der Fleischwerdung und dem mit ihr gegebenen Ineinander der beiden Welten, nämlich der der Gottheit und der Menschheit, der des Unendlichen und des Endlichen in einer Person. Eine sühnende Tatleistung ist eigentlich nicht mehr notwendig. Das unfaßbare Ereignis der Menschwerdung überschattet mit seiner versöhnenden Bedeutung das Kreuz. Immer schlägt das Statische statt des Willenhaften und Personhaften durch. Die Tatsache wirkt, nicht die Tatleistung. Die Faktizität der in Christus erschienenen ἀφθαρσία zerstört das Faktum Tod. Die Menschheit ist im Versöhnungsakt selbst nicht aktiv. Der griechische Christ schaut daher voll Bewunderung auf die fast unglaubhafte Erscheinung Gottes im Fleisch, auf die absolute Einheit Gottes mit der Menschheit in Christus. Die Versöhnungsbedeutung Christi wird also ganz entsprechend der griechisch-hellenistischen Gesamtanschauung nicht in moralisch-rechtlichen, sondern in ontologischen Denkformen erfaßt[8]). Das soll für den Bereich des griechischen Christentums zur Einsicht in die Notwendigkeit einer artgemäßen und damit zugleich jeweils unterschiedlichen Erfassung der christlichen Botschaft genügen.

Ein kurzer Blick auf das Christentum des römischen Abendlandes bestärkt uns in dieser an sich selbstverständ-

---

6) Bonwetsch, S. 55/56. Sträter, S. 55/56. Baur, S. 27.

7) Ad. v. Harnack, DG II S. 44, 1894.

8) Funke, S. 56.

lichen geschichtlichen Erkenntnis: Der willen- und personhaft gearteten Gesamtanschauung des Römers entsprechend wird Gott als Herr und Gesetzgeber verstanden. Er beansprucht den Willen des Menschen, der zu einer verantwortlichen Rechtsperson wird und verfährt gegen ihn im Falle einer Sünde streng nach Gesetz und Recht. Bei der Bedeutung des Gesetzlichen im römisch-abendländischen Gemeinbewußtsein scheint das persönliche Moment im Verkehr zwischen Gott und Mensch fast dem gesetzlichen zu weichen. Die Sünde wird als freie Tat verstanden und wird zur Schuld. Sie kann genau in ihrer Höhe berechnet werden und verlangt nach objektiver Sühne, denn Gott ist gerecht, und das übertretene Gesetz verlangt Strafe oder Satisfaktion. Hier wird die Tat gewertet und nicht das Sein. Demzufolge verlagert sich die Wertung Christi in soteriologischer Hinsicht von der Inkarnation fort in den Tod als Tatleistung[9]. Der mystische Versöhnungsgedanke des griechisch-hellinistischen Christentums entfällt demnach der Theologie des Abendlandes.

Der Nachweis, wie auch im römisch-abendländischen Kulturbereich die christliche Verkündigung von der Versöhnung ihre besondere Prägung erfährt und zwar sofort mit dem ersten namhaften Theologen Tertullian, könnte bis ins Einzelne weitergeführt werden, es ist aber nicht nötig, da wir noch darauf zu sprechen kommen und da uns schon diese kurzen Ausführungen zu der Folgerung berechtigen, auch im germanischen Kulturbereich muß ohne Zweifel eine Germanisierung des Christentums stattgefunden haben. Die Übersetzung der christlichen Botschaft in den neuen Anschauungs- und Denkbereich ist doch ein notwendiger und stets neu sich vollziehender Vorgang. Wie sollten sich gerade die Germanen diesem Zwange entzogen haben! Sie machten keine Ausnahme, sie waren nicht schlechter als die weisen Griechen und willensstarken Römer, sie hatten immerhin Wille und Gemüt. Wer sich der obigen Folgerung trotzdem verschließt, kann das nur aus einer gegen das Christentum vorgefaßten Meinung tun, die ihm zuvor die Augen

---

9) Harnack, DG III, S. 48.

für die aus der Geschichte folgende Erkenntnis schloß. An sich darf man sich auch gar nicht über das Vorhandensein der Ansicht, es gäbe im Mittelalter kein germanisches Christentum, wundern, hat doch selbst Adolf v. Harnack, der große Meister der dogmengeschichtlichen Forschung, in seiner berühmten Dogmengeschichte den Satz gewagt: „Es gibt im Mittelalter kein germanisches Christentum, wie es ein jüdisches, griechisches und lateinisches gegeben hat" (DG. III 1894 S. 6). Wie ist Harnack zu diesem Ergebnis gekommen? Gewiß nicht durch Unkenntnis der Tatsachen der Geschichte. Es ist also nur so erklärbar, daß er das Ideal, das ihm von einem germanischen Christentum vorschwebte, in der Kultur des Mittelalters nicht entdecken konnte. Hiernach scheint sich wieder einmal der Satz zu bewahrheiten: Mit den Augen, mit denen du die Welt ansiehst, schaut sie dich an. Ferner scheint Harnack den für die gesamte damalige Geschichtsforschung so grundlegend wichtigen Gedanken von der Entwicklung und dem Fortschritt eines Volkes ganz vergessen zu haben. Der germanische Bauer um 500 bis 1000 nach Christus schaute ohne Zweifel anders aus als der humane Bürger des 19. Jahrhunderts.

Es sei uns nun trotz des Harnack'schen Satzes gestattet, in einem begrenzten Bereich, nämlich an der Schrift Cur Deus Homo? von Anselm v. Canterbury den Gegenbeweis zu führen. Bevor wir aber an die Ausführung unseres Beweises gehen, wollen wir zunächst die Gründe aufweisen, die uns veranlassen, gerade bei Anselm eine Germanisierung des Christentums zu suchen. Wir schauen dabei zuerst auf seine Persönlichkeit und danach auf die Eigenart seiner theologischen Arbeit.

Kapitel II.

Das mit Anselms Persönlichkeit und seinem Begriff des intelligere gegebene Recht, in der Schrift *Cur Deus Homo*? germanisches Christentum zu vermuten.

Anselm von Canterbury entstammte einem in dem Grenzgebiet von Burgund und der Lombardei ansässigen Adelsgeschlecht. Seine Eltern wohnten in Aosta. Sein eigener Name wie auch der der Eltern sind germanisch. Der Vater hieß Gundulph, die Mutter Ermenberga. Anselm ist nach diesen Angaben seines Schülers Eadmerus wohl als Germane der Herkunft nach anzusprechen. Hätte uns sein Schüler Eadmerus in der aus Liebe und Verehrung für seinen Meister verfaßten Lebensbeschreibung auch keine genauen Angaben gemacht, wir müßten doch aus dem in seiner Lebensarbeit bewiesenen Charakter zu der gleichen Folgerung gelangen und auf eine artnahe Herkunft schließen. Anselm's vorbehaltlose, tief-gegründete Hingabe an die Sache Christi, die jedem romanischen Fanatismus abhold war und seine stetige Treue und sein Gehorsam gegenüber dem Oberhaupte der Kirche, seine ruhige, konsequente Haltung, seine Zähigkeit und Standhaftigkeit, eine begonnene Aufgabe auch zu Ende zu führen, sein Opfermut, kurzum seine stille, edle, abgewogene idealistische Grundhaltung lassen ihn uns sehr sympathisch und als Geist von unserem Geist erscheinen. Ohne Zweifel spricht Grabmann in seiner Geschichte der scholastischen Methode (I S. 263) mit Recht von Anselm als einer „ungemein liebenswürdigen und anziehenden Persönlichkeit.“ Anselm wuchs nicht in einem ausgesprochen frommen Elternhause auf, denn der Vater war weltlich gesinnt; nur der Glaube seiner frommen Mutter Ermenberga muß schon früh in seiner kindlich-empfänglichen Seele Aufnahme ge-

funden haben. Es ist schon bezeichnend für das, was in der Reife kam, daß den kleinen Knaben seine Phantasie zu einer lebendigen Vergegenwärtigung christlichen Gedankengutes in den Bildern seiner Umwelt drängte[10]. Was im Kindesalter die Phantasie anstrebte, führte später der Intellekt aus. Keimhaft deutete sich also schon bei dem Knaben die ihm von Gott zugedachte Aufgabe an. Es beseelte ihn aber nicht bloß der Wunsch nach lebendiger Anschauung und Erkenntnis so früh, sondern auch der heilige Ernst, „der den Menschen zum Menschen macht", so daß er sich wiederholt um die Aufnahme in das Kloster bemühte, das damals die Menschen des entschiedenen Christentums beherbergte. Wie es in der Seele des jungen Edelings ausgesehen haben mag, können wir im einzelnen nicht weiter beschreiben, weil die Angaben darüber fehlen; aber ein Ereignis, von dem uns wieder sein Schüler Eadmerus berichtet, erhellt verhältnismäßig klar den inneren Zustand des jungen Anselm. Es ist der fluchtartige Abschied von Aosta in ein fremdes Land, fort aus seiner Vaterstadt und seinen heimatlichen Tälern in eine dunkle, ungewisse Zukunft hinein. Dieser lehrt uns am besten, wie es im Innern des jungen Mannes ausgesehen haben muß. So dunkel wie das unbekannte Land, in das er nach Übersteigen der Alpen zog, muß auch sein Herz gewesen sein, „das einem dunklen Drange folgend" sich nach Klarheit, Licht und Erkenntnis sehnte. Anselm muß im stillen — vielleicht auch deshalb unverstanden vom Vater — von einer tiefbohrenden, ernsten Erkenntnisunruhe gequält worden sein, denn anders hätte der zwar als berühmt verschriene Lehrer Lanfrank ihn, den Jüngling aus dem sonnigen Italien, nicht in der nebligen Normandie halten können. Der Geist Lanfranks, seines „reverendus et amandus doctor", machte ihm sogar erst das Mönchsleben erträglich. Gerade diese Unruhe, die um Gewißheit und Erkenntnis ringt und die den Menschen wandern und suchen läßt und die Anselm auch beseelt hat, ist neben den anderen Charaktereigenschaften ein offensichtlich echter germanischer Wesenszug an ihm und ohne Zweifel auch die tiefere

---

10) Müller S. 6/7.

Ursache für die Eigen- und Neuartigkeit seiner theologischen Arbeit. Im Proslogion Kap. 26 betet Anselm: „Oro, Deus, cognoscam te, amem te, ut gaudeam de te." Mir scheint gerade das auf Anselm zuzutreffen, was Jean de Vries in seinem Buch „Die Welt der Germanen" als ein wesentliches Merkmal der germanischen Seele hinstellt: „Unter der ruhigen Oberfläche wühlt eine niemals befriedigte Unruhe. Sie strebt nach Welten, die an der anderen Seite des Horizontes liegen" (S. 85). Anselm quälte diese Unruhe, die Geheimnisse des christlichen Glaubens zu lüften, die Sehnsucht nach jener Welt des Erkennens und des Schauens, die für ihn an der anderen Seite des Horizontes des Glaubens lag, so sehr, daß er oft nächtelang der Lösung eines Problems nachsinnen konnte. Es war die Sehnsucht seiner Seele, aus der Verbannung zurück ins Schauen Gottes und ins Vaterland: „A patria in exsilium, a visione dei in caecitatem nostram" (Proslog Oper. omnia S. 99). Wie stark muß in seiner Seele der Eros nach Einsicht gewesen sein, der ihn gleichsam Unmögliches wagen und durch intensive, denkerische Findung auch tatsächlich gelingen ließ und der ihm beim Versagen körperlicher Kraft und beim Scheitern der Lösungsversuche wie z. B. der Entdeckung des Argumentes für den im Proslogiom niedergeschriebenen Gottesbeweis immer neuen Mut und neuen Glauben an das Gelingen einflößte[11]. Nach Anselms Ansicht erfreut das Einsehen in die ratio der Glaubenswahrheit[12], und ein Unterlassen dieses Einsichtnehmens kommt seinem Empfinden nach der negligentia gleich[13]; auch eignet der Vernunfteinsicht neben der utilitas die pulchritudo[14]. Sein verzehrender Erkenntniseifer fand noch dazu in einer tiefen, religiösen Gemütsanlage guten Boden, für die er nicht ohne Grund gerade bei Augustinus gemäße Nahrung suchte und fand. Am besten bezeugt die ganze Grundstimmung seiner Seele eine Stelle aus der Vita des Eadmerus: „Seine Ge-

11) Prooemium, Op. Omnia S. 93.
12) C. D. H. I, 1.
13) C. D. H. I, 2.
14) C. D. H. I, 1.

danken kreisten anhaltend um Gott und das Himmlische ... so stieg er zu einem solchen Gipfel göttlicher Betrachtung, daß Gott ihm die dunkelsten, vor seiner Zeit ungelösten Fragen über das Wesen der Gottheit und über unsren Glauben erschloß, und Anselm durfte sie durchschauen, entwirren und mit einsichtigen Vernunftgründen die Katholizität seiner Lösung dartun"[15]. Ein weiterer Beweis für die Erkenntnissehnsucht Anselm's ist einmal die Tatsache, daß sich um ihn ein großer Kreis lernbegieriger Schüler scharte und zum andern die Tatsache, daß fast alle seine Werke dem Erkennenwollen ihre Entstehung verdanken.

Um aber das Neue an Anselm, den kühnen, wahrheitsfrohen und hartnäckigen Vorstoß zur Erkenntnis recht würdigen und ihn in seinem Grunde aufsuchen und verstehen zu können, müssen wir auf die vordem allein rezeptive Arbeit der Theologie mit den „beengenden Banden formalistischer Dialektik und kompilatorischer Väternachbeterei" hinweisen. Auch Anselm hätte sich gut mit der gläubigen Hinnahme der Botschaft, wie er sie vielen als ausreichend zugestand[16], begnügen können, zumal der Glaube von der Stärke, den Anselm hatte und angesichts des allgemeinen Bewußtseins sich selber hätte genügen können. Aber eben gerade die Tatsache, daß er sich nicht genügen wollte, ja, daß nach Anselm's Ansicht der Glaube selbst nach Erkenntnis verlangt, läßt sich nur erklären aus dem Aufbrechen des germanischen Erkenntnisdurstes in Anselm, wenn auch die dafür anregende Einwirkung des Augustinstudiums nicht unerwähnt bleiben darf. Ein tieferes Gesetz befahl ihm, so zu handeln, ohne ihn mit der traditionellen Anschauung in Konflikt geraten zu lassen. Anselm mußte spekulieren, wie er glauben mußte, beides schien ihm unmittelbar evident — denn beides gründete in seiner Seele. Er hatte gläubige Ehrfurcht vor der göttlichen Wahrheit, wie es einer an die Geltung überkommener Werte gewohnten Seele ziemt und konnte doch nicht von der Einsichtnahme

---

15) Vit. Auct. Eadm. Lib. I. c. 2. 9. M. G. L. 158, 55; G. Müller S. 16.

16) Ep. Lib. II ep. XL I ad. Fulc.

ablassen. Er wußte um die Grenze menschlichen Erkennens angesichts der göttlichen Wahrheit und ließ doch nicht nach, bis zu dem Äußersten des Menschlichmöglichen vorstoßen zu wollen. Die Traurigkeit des faustischen Menschen darüber „daß wir nichts wissen können, das will uns schier das Herz verbrennen“ und die Resignation über das trotz der Erkenntnis bleibende Rätsel, die aus dem Worte des Mephistopheles spricht: „Glaub' unser einem, dieses Ganze ist nur für einen Gott gemacht“, klingen merkwürdig wider in dem Gebet, mit dem Anselm sein Proslogion beginnt: „Ich vermesse mich auch nicht, Deine Höhe und Tiefe erforschen zu wollen, o Herr, wie verschwindet davor mein Geist! Aber wenn auch nur in etwelchem Grade möchte ich doch die Wahrheit, die mein Herz glaubt und liebt, erkennen“[17]. Dies Gebetswort läßt darüber hinaus deutlich werden, wie tief das Erkenntnisanliegen in dem demütigen Herzen Ansel's stak. Anselm wußte auch, daß das rationale Erfassen der Glaubenswahrheit in seiner Zeit ein neues Unternehmen bedeutete. Das geht schon aus der Verteidigung des Einsehens in die Glaubenswahrheit in der Praefatio zu dem Werk „De fide trinit. et incarnat.“ hervor. 1. Das Leben der Väter habe nicht ausgereicht, die Wahrheit ganz auszuschöpfen 2. Die „veritatis ratio“ sei so tief, daß sie kein geschaffener Geist jemals voll endgültig ausschöpfen könne. 3. Die heilige Schrift mahne durch Jes. 7, 9 zur Erkenntnis. 4. Christus schenke jederzeit seine Erkenntnisgnade.

Schon nach diesen kurzen Ausführungen über Anselm's Persönlichkeit, die sich, wie wir gesehen haben, durch einen ruhelosen faustischen Erkenntnisdrang, tiefgläubiges, gottergebenes Gemüt auszeichnete und die von dem Kontrast zwischen dem ausgeprägten Zug zum Rationalen und dem zum Willen- und Gemütshaft-Irrationalen beherrscht war, läßt sich das Urteil rechtfertigen: Anselm war nach seinem Wesensinnern und seinem Charakter ein Germane, und aus dem dem germanischen Menschen eigenen starken Erkenntnisdrang kam Anselm zu seiner theologischen Arbeit. Hätte nicht der germanisch-faustische Wissensdurst, das Erkennen-

17) Zitiert nach K. Barth, Fid. Quaer. Int.

müssen, verbunden mit der sittlichen Willenskraft bei seiner hohen intellektuellen Begabung revolutionierend gewirkt, er wäre zu dieser epochemachenden Arbeit nicht gelangt. Schon angesichts dieser Wesenseigentümlichkeit seiner Persönlichkeit und des damit gegebenen Zieles seiner theologischen Arbeit ist es berechtigt, in seinen Werken eine Darstellung christlicher Grundwahrheiten aus germanischem Geist und Gemüt zu vermuten. Wir werden aber noch um so mehr in der Vermutung bestärkt, wenn wir kurz die Eigenart seines theologischen Programmes und des Begriffes des intellectus ins Auge fassen. Wir betrachten natürlich das Verhältnis von Glaube und Erkennen im Rahmen unserer Aufgabe und nicht unter theologischem Aspekt, — ob etwa der Glaube durch die Vernunfterkenntnis in seiner theologischen Bedeutung zu kurz käme usw. —; wir fragen, inwiefern man nach der Stellung und Bestimmung des intelligere gerade bei Anselm auf eine Germanisierung des Christentums durch seine Erkenntnisarbeit gespannt sein kann, ja, mit welcher Seite des intelligere es zusammenhängt, daß Anselm germanische Denk- und Anschauungsinhalte in seine Werke aufnehmen mußte?!

Wir müssen dabei von einer kurzen Besprechung des Verhältnisses des intellectus zur fides ausgehen. Das allgemein anerkannte Forschungsergebnis kann für diesen Punkt der Anselm'schen Theologie kurz dahin umschrieben werden. Der Glaube ist die unumgängliche Voraussetzung der Erkenntnis, die sich mit der Einsicht in die Glaubenswahrheit befaßt. Karl Barth geht in seinem Buch „Fides quaerens intellectum" noch einen wesentlichen Schritt weiter, indem er den intellectus der fides noch näher gerückt wissen will: „Das quaerere intellectum ist der fides immanent, von Hause aus eigentümlich" S. 6, „es ist nicht die Existenz . . aber das Wesen des Glaubens, das nach Erkenntnis verlangt . . . Credo ut intelligam (. . .) heißt: Mein Glaube selbst und als solcher ist mir Aufruf zu erkennen" S. 8. Das intelligere ist das mit menschlicher Kraft und von Gottes Hilfe und Gnade geförderte Einsichtnehmen in die Glaubenswahrheit. Der Glaube fordert von sich aus Erkenntnis seiner Wahrheit, und das intelligere ist dann nur das denkmäßige

Entfalten und Ausschöpfen der Glaubenswahrheit. Die Notwendigkeit zur Einsicht d. h. zur Theologie ruht also im Glauben selbst, dem das intelligere somit nichts Fremdes ist, sondern nur eine Stufe höher hin zum Ziel des seligen Schauens. Folgen wir dem Barth'schen Verständnis des Verhältnisses von intellectus zur fides, so ergeben sich daraus für unseren Blickpunkt zwei neue Einsichten. 1. Die Erkenntnis, daß der Grund des intelligere im Glauben selbst liegt, macht uns noch einmal klar, wie stark doch Anselms Liebe zur vernünftigen Wahrheit bei aller glaubensmäßigen Annahme gewesen ist. Anselm konnte sich die Glaubenswahrheit nur als eine rationale denken. Wir können demnach sagen, Anselm sah die Glaubenswahrheit als eine verhüllte, da und dort aber enthüllbare und einsehbare Erkenntniswahrheit an. Es stehen sich Glaubenswahrheit und Erkenntniswahrheit im letzten Grunde also nicht feindlich gegenüber. Der bestehende Gegensatz kann vielmehr durch tiefere Einsicht aufgehoben werden: „ut deinde ratione ducente et illo prosequente ad ea, quae irrationabiliter ignorat, rationabiliter proficiat[18])". Gestützt wird diese Erkenntnis des Verhältnisses von Glaubenswahrheit und Erkenntniswahrheit durch die Stufen: Glaube, Erkennen, Schauen. 2. Ist das Anselm'sche intelligere wirklich nur das aus dem Glauben kommende und schöpfende, denkmäßige Entfalten und Erfassen des Glaubensinhaltes, so muß Anselm nicht bloß die schlechthin anzuerkennende, sondern zugleich auch die tiefste Darstellung christlicher Glaubenswahrheit in germanischem Geist bieten. Wir werden aber dann erst diese Folgerung ganz und gern bejahen, wenn wir den trotz der glaubensimmanenten Herkunft des Einsehens selbständigen und eigengesetzlichen Charakter des intelligere näher kennen. Das intelligere gründet zwar ganz tief im Glauben, so daß es allein durch ihn möglich wird, und man sollte daher annehmen, daß es demnach nur für die gelten könnte, die die Glaubensbedingung erfüllen. Das ist überraschenderweise nach Anselms Ansicht jedoch keineswegs so. Das durch den Glauben allein mögliche intelligere gilt auch für

18) Monolog. c. 1. Op. Omnia S. 13/14.

die Ungläubigen und wirkt auf sie überzeugend ein, also auf Menschen, die keinen Glauben haben, sondern allein durch Erkennen zur Anerkenntnis der Glaubenswahrheit gelangen können, die also die Voraussetzung, die das Erkennen eigentlich erst möglich macht, nicht teilen. Wir haben diesen apologetischen Charakter des Anselm'schen intelligere und probare ganz ernst zu nehmen, wenn er auch, wie Karl Barth es mit der Zurückstellung des apologetischen Gesichtspunktes zu spüren gibt, den rein glaubensimmanenten Charakter der Erkenntnis in Frage zu stellen scheint.

Die apologetische Wirkungskraft des intelligere setzt ganz offenbar voraus, daß das intelligere — so sehr es in seinem Woher und Wohin durch den Glauben bestimmt ist, — sich in einer dem Gläubigen wie dem Ungläubigen gemeinsamen Sphäre abspielt und beide auf das ihnen Gemeinsame hin anspricht. Anselm konnte, ohne seinem Programm untreu zu werden, auf diesen apologetischen Erfolg seines Einsehens verweisen und gerade die Zustimmung der Ungläubigen als Kriterium der Güte seiner Arbeit ansehen, weil er wußte, daß auch sein aus dem Glauben entsprungenes und an die objektive Glaubenswahrheit jederzeit gebundenes Einsehen nirgends anderswo als im Bereich der Vernunft möglich ist, die im Erkennen als tätiges Vermögen ihren eigenen Gesetzen zu folgen verpflichtet ist und andere Stützen ablehnen muß[19]). Wir müssen also Folgendes beachten: Der Mensch nimmt nach Anselms Anschauung die Glaubenswahrheit einfach an; geht es jedoch dann um die Erkenntnis derselben, so fordert die Vernunft ihr Recht inmitten der gläubigen Annahme, und sie muß dies radikal und unbarmherzig tun, denn anders brächte sie sich um den Erfolg ihrer Arbeit. Anselm hatte viel zu viel Geisteskraft, als daß er dies nicht bloß wissen, sondern auch scharf beachten sollte. Es ist demnach keine Verwegenheit, wie es auf den ersten Blick wohl scheinen mag, wenn Anselm in der Vorrede von C. D. H. den Beweis „remoto Christo" zu

---

19) Der beste Beweis dafür ist die dialektische Theologie selbst, die ein Nichterkennbares, um es erkennnbar zu machen, zum Paradoxon macht.

führen gedenkt und wenn er mit apologetischer Beweiskraft seiner Arbeit rechnet, nein, — nur die Konsequenz seiner tieferen Einsicht darein, daß die Vernunft, die dem Menschen das Glück der Erkenntnis schenkt, es nur unter der Bedingung gibt, daß sie die Arbeit übernimmt, indem sie mit ihren Kräften das Ganze neu aufbaut. Anselm hat gewußt, warum die Vernunft so unbarmherzig und geradezu engstirnig ihre Rechte behaupten muß. Die „necessitas rationis“ und die „claritas veritatis“, das Ziel des intelligere, wird nur erreicht, indem man sich der Vernunft ganz unterwirft. Anselm, dem das Stützen der Glaubenswahrheit durch Vernunftgründe so töricht wie etwa die Absicht, den Olymp gegen Einsturz durch Pfähle zu sichern, vorkam und der von dem Eigencharakter des Glaubens schlechthin überzeugt war, respektiert ebenso konsequent die Rechte der Vernunft. Dies beweist am ehesten der innere Aufbau seiner Werke. Welche streng systematisch geordnete Gedankenfolge beherrscht doch seine Arbeiten, die manchmal einer Konstruktion rein aus Vernunftgründen nahe kommt. Anselms Kriterium war eben die „necessitas rationis“, — er wollte ja einsehen — und diese zwang ihn zu einem Neugestalten des Stoffes, das uns oft erfinderisch dünkt. Er mußte, um zum Ziele zu gelangen, wirklich mit gutem Recht so handeln, wie er in der Praefatio zu C. D. H. schreibt „quasi nunquam aliquid fuerit de illo“. Anselm wußte, daß die Vernunft nur dann für den Erfolg garantiert, wenn sie sich selber die Fundamente legt und ordnet, auf die sie dann getrost und in strenger Folgerichtigkeit das Gebäude errichten kann. Wir können also sagen, wie sehr auch bei Anselm das intelligere im Glauben gründet und auf den durch den Glauben inhaltlich gestimmten Größen fußt und aus ihnen schöpft, im Akte der Erkenntnis gestaltet die Vernunft frei und rein als ein seinen eigenen Gesetzen verpflichtetes Vermögen.

Am Prooemium zum Proslogiom ist die Doppelgestalt des Anselm'schen Einsehens und Beweisens deutlich erkennbar, „coepi mecum quaerere, si forte posset inveniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigiret, et solum ad astruendum quia vere deus est, et quia

summun bonum nullo alio indigens . . . Ad quod cum saepe studioseque cogitationen converterem, atque aliquando mihi videretur iam posse capi quod quaerebam“ (opera omnia S. 93). Hier erscheint das Beweisproblem für die Existenz Gottes und seine Wesenseigenschaften — wohlgemerkt es steht quia dort — in dem Suchen nach dem unum argumentum als ein reines, der Vernunft aufgegebenes Denkproblem; daß es ein unum argumentum und ein solches „quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret“ sein muß, schreibt die Vernunft selber vor. Wir sehen also, die Vernunft erkennt die Aufgabe und löst sie auch mit ihren Mitteln. Sie gibt sich ihre eigene und keine von anderswo hergeholte Antwort; sie sucht sich endlich auch in dieser Antwort zu genügen und strebt damit die voraussetzungslose Geschlossenheit des Beweises um ihrer selbst willen an. Aber dies Erkennen, das sei mit Barth beachtet, ist doch zugleich ein „contemplari Deum“, also ein solches, welches von Voraussetzungen ausgeht und nur entfaltet. Diesen Doppelcharakter des Anselmschen Erkennens müssen wir scharf beachten, seine Freiheit und seine Gebundenheit zugleich. Hier sind wir nun an dem Punkte angelangt, wo wir nach Kenntnis des eigenständigen Charakters des Anselm'schen intelligere neben einer tiefen, auch eine echte germanische Schau christlicher Wahrheiten mit Recht in seiner Arbeit vermuten können. Hierin werden wir aber noch bestärkt, wenn wir darum wissen, daß es bei Urteilen keine reine allgemeine, sondern nur eine in ursprunghaft gegebenen Grundanschauungen gebettete Vernunft gibt und daß gerade ein Beweis, der auf die „necessitas rationis“ zielt, sich dieser Grundanschauungen bedienen muß und sie geradezu spontan benutzt, sonderlich dann, wenn es um die Geschlossenheit einer Arbeit geht, die ganz überzeugen soll. Anselm wußte, daß, wenn er seinen Klosterbrüdern, den illiterati und besonders den infideles stichhaltige Beweise bieten wollte, er seinen Beweis in den ihnen evidenten Grundanschauungen tun mußte. Dies ist nicht so mißzuverstehen, als holte Anselm mühevoll die Grundanschauungen, an die er die infideles gebunden wußte, gleichsam von außen zum Beweise heran, nein, er mußte, wenn es gilt, was die neue Weltanschauung von der Gebun-

denheit der Seele an ihre rassische Eigenart lehrt, in diesen selbst fühlen und denken, denn er war ja nicht bloß, wie wir gesehen haben, dem Namen nach, sondern auch seinem Wesen nach Germane. Er mußte dies aber auch deshalb tun, weil er ja Menschen überzeugen wollte, die viel unmittelbarer und tiefer in den ursprunghaft gegebenen Grundanschauungen lebten. Anselm war überdies auch in den Sitten der Zeit genau bewandert; davon berichtet uns wieder sein Schüler Eadmerus: „Nun von einem schärfer blickenden Licht der Weisheit durchgossen, sah er mit der Gabe der Unterscheidung der Sitten jedes Geschlechts und Alters bis auf den Grund und man konnte merken, wenn er öffentlich davon handelte, wie er jedem die Geheimnisse des Herzens enthüllte"[21]. Die Sitten sind aber weiter nichts als der konkrete Ausdruck der Grundanschauung. Die Grundanschauungen selbst sind das rassisch bedingte Besondere in der gesamten Lebensauffassung neben dem allen Völkern Gemeinsamen. Sie sind letzte Gegebenheiten und fordern ihr Recht und können, wo es um einen beweiskräftigen Gedankengang geht, nicht übergangen werden. Sie formen die Urteile und Begriffe und bestimmen Härte und Milde der Entscheidungen.

Anselm mußte, um zu seinem Ziele zu gelangen, diese Grundanschauungen benutzen und daraus erklärt sich die Eigentümlichkeit seiner Werke und besonders der Schrift „Cur Deus Homo"?, die Christian Ferdinand Baur halb verwundert, halb rätselnd „eine der merkwürdigsten Erscheinungen in der Geschichte unseres Dogmas nennt"[22]. Wir können das Baur'sche Urteil nur unterstreichen, glauben aber, die Ursache für die Merkwürdigkeit der Erscheinung gefunden zu haben.

Nun schiene es angebracht, sofort den eindeutigen Beweis für die kühne Behauptung zu führen, da aber meldet sich die römisch-christliche Tradition und fordert ihr Recht und gibt uns zu bedenken, ist es nicht doch das römische Christentum so wie es sich unter dem Einfluß römischer Grund-

---

21) Müller, S. 17.
22) Baur, S. 142.

anschauungen herausgebildet hat, das Anselm in seinen Werken darbietet. Da stehen nun zwei Mächte vor uns und fordern von uns, ihnen ihr gerechtes Teil zukommen zu lassen: Die Tradition und die trotz der Herrschaft der Tradition in der Tiefe ihres Wesens an die ursprunghaft gegebenen Grundanschauungen gebundene germanische Seele. Beiden müssen wir das Recht, berücksichtigt zu werden, zugestehen, hat doch Anselm wiederholt und entschieden seine Trationsgebundenheit und seine Treue zur theologischen Einheit des kirchlichen Denkens behauptet und auch unter Beweis gestellt. Damit wird uns die Arbeit sehr erschwert. Wir kommen um einen weiten Anmarschweg nicht herum. Nach den Mühen aber dürfen wir eine gesicherte Antwort auf die Frage, ob die in den zwei Büchern des C. D. H. von Anselm dargebotene Versöhnungstheorie eine Schau der christlichen Versöhnungsbotschaft aus germanischem Geiste darstellt, erwarten.

In den Mittelpunkt der folgenden Ausführungen stellen wir die Erörterungen des Begriffes satisfactio, nach dem man ja auch Anselm's Theorie benennt. Wir beschreiben diesen Begriff im Bereich der römischen Tradition, in dessen Überlieferung Anselm zweifellos wie kein anderer beheimatet war und im Bereich des germanischen Lebensgefühls, an das er als longobardischer Edeling gebunden war. Die Behandlung dieses Mittelbegriffs schafft uns zugleich Klarheit über die anderen zum Verständnis der Theorie wichtigen Begriffe.

Abschließend sei noch auf zwei Umstände verwiesen, die die Herausfindung der germanischen Grundanschauungen in Anselm's Werk C. D. H. sehr erschweren. 1. Anselm's Werke sind in lateinischer Sprache verfaßt, die mehr als eine andere dem durch sie Gebildeten die Grundanschauungen, aus denen sie geflossen ist, einprägt. Sie ist darüber hinaus so klar und in den Begriffen so exakt und in ihrem Wesen so rational geartet, daß bei einer Darstellung in lateinischer Sprache eigenartliche Gedanken und Gefühlsinhalte leicht unterdrückt werden können, weil sie nicht in die strenge Form des Begriffs hineinpassen. Für das Erkämpfen unseres Arbeitszieles ergeben sich daraus offensichtlich

erhebliche Schwierigkeiten. 2. Bei Anselm's Arbeit handelt es sich um Vernunftbeweise. Jeder Vernunftbeweis aber strebt nach allgemeiner Gültigkeit; damit sieht er bewußt von allem Besonderen, woran man das Eigenartliche erkennen könnte, ab und gewinnt den Charakter von mathematischer Strenge und Blässe und verliert an Plastik und Anschaulichkeit. Anselm's Arbeiten sind eben keine einfache Übertragung der christlichen Botschaft in das unmittelbare, undisziplinierte und mannigfaltige natürliche Lebensgefühl, wie es etwa der Heliand-Dichter versucht hat, sondern sie sind Beweisversuche, bei denen sich eine straffe, systematische Gedankenverknüpfung unter Weglassung alles nicht unbedingt zur Erreichung des Zieles Notwendigen von selbst ergibt. Der Beweis ist stets ein aktives, schnelles und sicheres Zielanstreben. Er gleicht einem Wettläufer, der sein Ziel nie aus den Augen verlieren darf und der bei dem bunten Reichtum der Landschaft, durch die ihn der Weg führt, nicht verweilen darf. Wie anders verfährt der Wanderer. Er geht die gleiche Straße, doch ohne die Zielgespanntheit des Wettläufers. Er will die Wunder und die Mannigfaltigkeit der Landschaft schauen und darf ruhig verweilen. Wir verstehen, Anselm gleicht dem Wettläufer und begreifen zugleich, wie schwer es danach wohl sein muß, von ihm gerade den Reichtum der durcheilten Landschaft zu erfahren. Wir sehen die Schwierigkeit, wagen unser Unternehmen aber trotzdem, denn wir haben gerade in diesem Kapitel genugsam erkannt, daß Anselm durch seine Arbeits- und Beweismethode zur Aufnahme germanischer Grundanschauungen in sein theologisches Denken gefordert ist.

Wir beginnen nunmehr die Erörterung des Satisfactionsbegriffes im Bereich des römischen Christentums.

Kapitel III:

Der Grundcharakter des römischen Geistes und die Idee der Satisfaktion in der römisch-christlichen Tradition.

Der Begriff satisfactio ist nicht biblisch; nur an wenigen unbedeutenden Stellen der Heiligen Schrift übersetzt die späte Vulgata das „τὸ ἱκασὸν ποιεῖν“ mit satisfacere. Anselm zitiert selbst im 1. Kapitel der Schrift C. D. H., in dem er sein Werk rechtfertigt, die Vulgatastelle 1. Petrus 3, 15. Wenn aber der Begriff satisfactio nur so beiläufig in der Heiligen Schrift vorkommt und erst recht nicht zur Bezeichnung dessen, was er im römischen Christentum umschrieb, verwandt wird, wie ist es dann aber zu erklären, daß er in dem theologischen Denken der römischen und auch der mittelalterlichen Kirche eine so große Rolle spielen konnte. Woher kam dieser Begriff, so müssen wir fragen und was verschaffte ihm die Möglichkeit seiner großen Geltung? Ist der Begriff nicht ausgesprochen biblisch und tritt er auch im griechischen Christentum gar nicht in den Vordergrund, so ist seine große Bedeutung im römischen Christentum nur aus dem Einfluß römischer Grundanschauungen zu erklären. Diese Folgerung ist wohl unmittelbar einleuchtend.

Wir betrachten also im Folgenden, warum und wie sich bei der Christianisierung des römischen Abendlandes der Satisfaktionsbegriff in der römischen Theologie Geltung verschafft hat, um ihn danach in seinem römisch-christlichen Inhalt kurz zu umschreiben. Wir haben dann damit die erste Vergleichsgröße zur Begriffsanalyse an Anselm's Cur Deus Homo?. Gehen wir in der Erklärung des geistesgeschichtlichen Vorgangs der Übernahme des Profanbegriffes satisfactio durch die Einwirkung römischer Grundanschauungen von dem Sinngehalt des Begriffes selbst aus, so wird

uns sofort klar, dieser Begriff kann nur in einer Gemeinschaft von solchen Menschen zu Hause sein, die ihr Zusammenleben nach dem Grundsatz „Jedem das Seine" regeln, weil sie einmal aus einem starken Selbsterhaltungstrieb auf ihren Nutzen und ihr Wohl bedacht sind und zum andern gerade aus dieser Veranlagung heraus auch das selbstsüchtige Interesse des Nächsten anzuerkennen, bereit sind. Der römische Mensch, dessen Wesensart wir schon im ersten Kapitel kurz gekennzeichnet haben, war nun nach seinem Grundcharakter so geartet, daß dieser Begriff in seiner Welt die größte Bedeutung gewinnen mußte. Rudolf von Jhering hebt als den Grundzug des römischen Wesens die Selbstsucht hervor und findet in ihr sogar „das Motiv der römischen Universalität" auf[23]. Dieses Urteil über den Grundcharakter des römischen Menschen wird erhärtet durch den Blick auf die Religion, in der ein Volk stets den innersten Kern seines Wesens offenbart. Die Römer handelten nämlich mit ihren Göttern nach dem Grundsatz „do ut des", sie ließen ihnen nur um selbstsüchtiger und eigennütziger Zwecksetzung willen Verehrung zukommen, schlossen mit ihnen auch dahingehende Verträge ab und erwarteten folgerichtig von ihnen auch nichts, wenn sie zuvor nichts gezollt hatten[24]. Wer selbstsüchtig auf seinen Nutzen bedacht ist, muß sich mit dem Gedanken der Zweckmäßigkeit befreunden. Der Römer beherzigte diese Folgerung. Seine Selbstsucht schaffte sich unter dem Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit durch Aufstellung Eigeninteressen regelnder Gesetze die Sicherung ihrer Absichten, weil sie wußte, der Eigennutzen ist nur dann garantiert, wenn die auf ihre Sonderinteressen bedachten Personen durch eine res publica zusammengehalten werden, in deren Raum und mit deren Vollmacht dann eine gerechte, gesetzmäßige Regelung der Einzelinteressen möglich wird, und d. h., daß jedem das Seine zukommt und

---

23) Rudolf von Jhering, Geist des römischen Rechts, 7. und 8. Auflage, Bd. 1 S. 319. „So läßt sich der römische Charakter mit seinen Tugenden und Fehlern als das System des disziplinierten Egoismus bezeichnen." Das. S. 326.

24) Von Jhering, G. d. r. R. Bd. 1, S. 323.

jedem genuggetan wird. Von der betonten Geltung der stark ausgebildeten Gelstbsucht her verstehen wir nun leicht, wie alle Gesetze darauf abzielen mußten, die Genugtuung nach Gesetz und Recht zu sichern, und wir begreifen ferner, wie man damit in einem Gesetzesverstoß zutiefst die Idee der Genugtuung verletzt sah; wir können auch sagen die der Gerechtigkeit, und wir können weiterhin erfassen, wie dies für das römische Bewußtsein unerträglich sein mußte.

Dazu war der Römer noch mit einem harten und zähen Willen begabt, der allem den rechten Nachdruck verlieh und von dem von Ihering mit dem Blick auf das römische Recht sagt: „Nur der Wille vermag dem Recht das zu geben, worin das Wesen desselben beruht, die Wirklichkeit — nur er hat eine realgestaltende, schöpferische Macht“[25]. Dieser harte Wille war es, der dem selbstsüchtigen Römer immer wieder die konsequente Innehaltung der Gesetze gebot, die dem Einzelnen die Genugtuung sicherten. Wir sagen wohl nicht zu viel mit der Behauptung, daß der römische Mensch mit dem ihm eigenen starken Rechtsgefühl in einem ganz besonderen Sinne von der Geltung der Idee der Genugtuung wußte. Zu diesem römischen Menschen gehörte aber nicht nur der blutsgeborene Civis Romanus, sondern auch irgendwie alle die Menschen, die mit der Ausbreitung des römischen Imperiums durch Roms Geist gebildet wurden.

Im Folgenden haben wir nun kurz darzustellen, wie die Idee der Genugtuung, die in den römischen Grundanschauungen wurzelte und das römische Rechtsgefühl beherrschte, sich beim Eingang des Christentums ins römische Wesen durchsetzte und ihren neuen christlichen Inhalt gewann. Wir tun dies, indem wir den ersten namhaften römischen Theologen Tertullian danach befragen, einen Mann, der als Mensch des römischen Abendlandes nicht in der griechischen Philosophie so sehr wie im römischen Rechte heimisch war — im übrigen irgendwie bezeichnend für alle folgenden römischen Theologen — und der, obwohl er das Christentum in griechischer Überlieferung kennenlernte, es sofort den römisch-abendländischen Anschauungen anglich und der u. a.

25) Von Ihering, Bd. 1 S. 331/32.

auch den Begriff satisfactio aus dem römischen Recht in das kirchliche und theologische Denken einführte[26]. Gerade Tertullians Theologie kann uns die unumgängliche Notwendigkeit des Eingehens des Christentums in die Anschauungs- und Denkweise eines Volkes lehren, weil seine autoritätsgebundene Haltung, die in dem Ausspruch „credo quia absurdum est" zum Ausdruck kommt, die Überführung christlicher Inhalte ins römische Wesen eigentlich hätte ausschließen müssen.

Tertullian versteht das Verhältnis des Menschen zu Gott ganz persönlich. Ein seinshaft gefaßtes Grundverhältnis, das sich trotzdem dahinter verstecken könnte, ist ausgeschlossen, denn Gott erscheint als herrische, autonom gesetzgeberische Willensmacht — „neque enim quia bonum est idcirco auscultare debemus sed quia deus praecepit . . . ad exhibitionem obsequi prior est majestas divinae potestatis, prior est auctoritas imperantis quam utilitas servientis"[27]) Ganz entsprechend der römischen Rechtsauffassung, nach der der Besitzer nahezu unumschränkte Macht und Verfügungsrecht über das Eigentum besitzt, wird Gott als souveräner Herr über das Eigentum verstanden. Sein Wille gilt absolut durch sich selbst. Die diesem Gott gebührende Haltung seitens des Menschen ist nicht etwa Treue, sondern strikter Gesetzesgehorsam. Aber trotz der souveränen Stellung Gottes seiner Welt gegenüber herrscht er — auch dies ist echt römisch empfunden — nicht in reiner Willkür, sondern durch Gesetz und Recht.

Aus dem zwischen Gott und Mensch bestehenden Rechtsverhältnis folgt für beide Teile eine Abgrenzung von Rechten und Pflichten. Gottes Rechtsforderungen gelten hart und streng, aber er achtet auch die des Menschen. Zollte der Römer schon den Gesetzen des Staates höchste Achtung und war für ihn Strafe für verletzte Gesetze etwas Selbstverständliches[28]), so mußte ihm der Ungehorsam gegen das Ge-

26) H. Wirth, S. 25, Harnack, DG. Bd. 2 S. 177, Muth, G. 6, Ecklin, S. 73, Johann Gottschick, Augustin . . . Zeitschr. für Theol. und Kirche 11/1901 S. 139.

27) De paen. c. 4. Preuschen S. 6.

28) Von Jhering, G. d. r. R. 2. Teil, S. 68 6. Auflage 1921.

bot Gottes fraglos als schuldhafte und strafbare Beleidigung erscheinen. Beides findet sich bei Tertullian[29]. Wir haben gesehen, daß zwischen Gott und Mensch zwar ein persönliches, aber doch zugleich ein durch Rechte bestimmtes Verhältnis herrscht, deshalb ist die Sünde auch einmal Gottesbeleidigung und zum andern Gesetzesbruch. Die Sühne der Sünde kann durch direkte Strafe und durch Ersatzstrafe als Genugtuung geschehen. Gott, der als souveräner Herr auch in seiner überragenden Herrscherstellung um der Gerechtigkeit willen auf das Seine bedacht ist, fordert vom Menschen — folgerichtig nach römischem Rechtsempfinden — so oder so Satisfaktion. So findet die für das römische Gemeinbewußtsein so bezeichnende Idee der Satisfaktion in dem den römischen Grundanschauungen angeglichenen Christentum Tertullians ihren Eingang.

Wir können aber noch aus einem anderen Grunde begreifen, wie gerade dieser Begriff, der im römischen Geschäftsleben die Abfindung eines Gläubigers „auf andere Weise als durch die Leistung des Geschuldeten" bedeutete als adäquater Ausdruck für den römisch-christlichen Bußbegriff angesehen werden mußte, denn in der christlichen Buße ging es ja gewissermaßen auch um ein anderes Abfinden des Gläubigers als durch die direkte Leistung des Geschuldeten, nämlich um eine Gottes ewiger damnatio zuvorkommende Selbstbestrafung.

Wie soll aber der Mensch, der angesichts der Souveränität Gottes nichts zu sein scheint, überhaupt durch eigene Leistung der ewigen Strafe entgehen können, so müßte man fragen, wenn Tertullian nur den Gedanken des unumschränkten Eigentumsrechtes in sein Christentum übernommen hätte und die Zubilligung, wenn auch nur begrenzter Rechte, für den Menschen vergessen hätte. Tertullian dachte aber, wie wir schon einmal feststellen konnten, folgerichtig. Nach seiner theologischen Anschauung bleibt dem Menschen

29) Tertullian: MSL. (II) S. 303 adv. Marc c. 26; De paen. c. 5 S. 1346; exh. cast. 2 (II) S. 965; (I) S. 1413 ad uxor. Lib. 2. c. 7; (I) S. 1354, De paen. 8. usw.; Ambrosius MSL. 14 (1) S. 570 de bono mortis; Cyprian MSL. 3/4 (II) S. 249 ep. 7.

nämlich eine Sphäre des Nichtbeanspruchtseins, in der er gleichsam sein eigener Herr ist. Leistet nun der Mensch etwas, das über das Maß des von Gott Beanspruchtseins hinausgeht, so macht er sich Gott zum Schuldner, „bonum factum deum habet debitorem sicuti et malum, quia iudex omnis remunerato est causae“[30]). Dieser dem genuinen Christentum unerträgliche Gedanke ist uns ein weiterer Beweis für die starke Einwirkung römischer Rechtsanschauung auf das christliche Denken Tertullians. Der Mensch erscheint vor Gott als Rechtsperson, muß harte Strafen büßen, kann aber auch vor Gott Rechtsansprüche geltend machen. Es gilt auch hier das Wort „Jedem das Seine“. Darin prägt sich aber noch ein anderer Wesenszug des römischen Menschen und seiner Kultur ab, es ist die willensbetonte Haltung, die Persönlichkeiten schafft.

Wir haben gesehen, daß das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als das zweier Rechtspersonen verstanden wird, daraus folgt von selbst eine quantitative Schuld- und Verdienstbestimmung. Die Sünde erscheint als Schuldlastschrift, das Verdienst als Guthaben im Kontobuch Gottes. Will nun der Mensch an der beatitudo teilhaben, so muß sein Konto nicht nur glatt sein, sondern noch ein Guthaben aufweisen. Gott schenkt dem Menschen sowohl die Möglichkeit der Schuldbegleichung durch die Buße als auch die des Verdiensterwerbs. Man kann sich angesichts dieser Anschauungen des unmittelbaren Eindrucks nicht erwehren, daß in der Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen die gleiche frostig-rechnerische und gemütslose Art vorherrscht, die auch das römische Leben durchzog. Ja, es ist so, wie Ihering sagt, die Grazien fliehen die Nähe dieses Geistes, der seinen egoistischen Grundzug selbst in der Motivation des verdienstlichen Tuns als Furcht vor Strafe und Hoffnung auf Lohn durchblicken läßt.

Wir sind nun soweit gelangt, daß wir die genaue Merkmalsbeschreibung des Tertullianschen Satisfaktionsbegriffes vornehmen können.

---

30) Tertullian, De paen. c. 2.

Der Mensch besitzt nach Tertullian das liberum arbitrium, er kennt das Gesetz und ist vor Gott, seinem Gesetzgeber, Richter und Vergelter voll verantwortlich und muß daher die Gebote der lex halten[31]. Den vollen Gehorsam, den der Mensch Gott zu leisten verpflichtet ist, nennt Tertullian satisfactio, weil ein solches Verhalten des Menschen seinem göttlichen Herrn genügt.

Die Taufe tilgt kraft der Wirkung des Werkes Christi die vor ihr liegenden Sünden[32]. Jede danach begangene Sünde zieht als Gottesbeleidigung und Gesetzesübertretung das Strafverhängnis des göttlichen Gesetzgebers nach sich, das den Menschen erbarmungslos drückt. Zur Schuldbegleichung ist gleichsam ein Prozeß nötig[33]. Der Mensch ist angeklagt wegen der seinem göttlichen Herrn versagten Genugtuung; es droht die ewige Strafe, der Verlust der beatitudo. Da bietet sich für den Schuldner und Angeklagten eine rechtliche Möglichkeit zur Rekompensation in dem Bereich des Nichtbeanspruchtseins. Gott gewährt ihm durch seine Barmherzigkeit noch in diesem Leben eine Strafablösungsgelegenheit. Der Angeklagte kann die ihm gebührende Strafe freiwillig an sich selbst vollziehen. Dies ist die andere Bedeutung von satisfactio bei Tertullian, und diese fassen wir nunmehr ins Auge, weil diese und nicht die andere dogmengeschichtliche Bedeutung erlangt hat.

Genugtuung heißt also der freiwillige, strafgekennzeichnete Ausgleichsakt für schuldhafte Rechts- und Gesetzesverletzung und versäumte Pflichterfüllung. Mit Recht sagt Wirth dazu „dieses vom Menschen freiwillig übernommene Strafleiden gilt dann vor Gottes Richterstuhl „in effectu“ gleich der Erfüllung des Gesetzes. Hiermit statuiert Tertullian das satisfaktorische Strafleiden des Menschen Gott gegenüber“[34]. Die Satisfaktion ist wohlgemerkt eine freiwillige, zuvorkommende Selbstbestrafung, aber „sie ist keine Vindikativstrafe, bei der der oberste Strafzweck die Aufrecht-

31) Vergl. Wirth I, S. 38, S. 25/26.
32) Wirth I, S. 27.
33) De paen. c. 2, Preuschen, S. 2.
34) Wirth I, S. 29—31.

erhaltung der Rechtsordnung durch Vergeltung (Rechtsgüterentziehung oder Übelzufügung) erreicht und außerdem Sühne für die beleidigte Rechtsgemeinschaft, Abschreckung und Unschädlichmachung des Verbrechers erreicht wird. Die Buße ist soweit Rechtsmittel vielmehr von vorneherein Strafablösungs- beziehungsweise Strafvermeidungsmittel"[35]. Die Bußsatisfaktion hatte also schon früh den Doppelcharakter an sich, irgendwie Strafe und Verdienst zugleich zu sein. Sie versöhnt den göttlichen Zorn, indem sie satispassio und sacrificium ist, und befreit den Menschen von der harten Strafe der supplicia aeterna: „hoc enim pretio dominus veniam addicere instituit; haec poenitentiae compensatione redimendam proponit impunitatem[36]. „Omnibus ergo delictis seu carne seu spiritu seu facto seu voluntate commissis, qui poenam per iudicium destinavit, idem et veniam per poenitentiam spopondit[37].

Indem wir nun, soweit es für das Verständnis unserer Beweisführung vonnöten ist, die Herkunft und die Einzelmerkmale des Satisfaktionsbegriffes erkannt haben, ist uns auch die Alternative, „entweder „zeitliche" Strafe oder Strafe in der Ewigkeit" gegeben. Wir stellen fest, daß bei Tertullian ganz offenbar beide Glieder der Alternative Strafcharakter aufweisen. Wer sich der Strafe im Diesseits nicht unterzieht, muß mit der Zwangsstrafe in der Ewigkeit rechnen. Wer dieser entgehen will, der handele nach der Mahnung des Petrus Chrysologus: „Festina, ne satisfactionis tempus perdas, qui tempus operis perdisti"[38]. Wenn nun aber trotzdem in den Schriften der Kirchenväter die Bußsatisfaktion weithin als die „ultima medicina", für seine Sünde ungestraft zu bleiben, hingestellt wird, so sagt dies noch nichts gegen den Strafcharakter der Buße aus. Lediglich der große Unterschied, der die Satisfaktionsstrafe von der ewigen Strafe trennt, läßt die Bußsatisfaktion fast als ein Mittel erscheinen, der Strafe straflos zu entgehen.

---

35) O. Dittrich, Geschichte der Ethik Bd. 3 S. 29.
36) De paen. c. 6, Preuschen S. 9.
37) De paen. c. 4, Preuschen S. 5. Vergl. c. 9.
38) MSL. 52, 544. Sermo 125.

Nachdem wir uns einen klaren Überblick über den Eingang des Genugtuungbegriffes aus dem römischen Gemeinbewußtsein in das kirchlich-theologische Denken Tertullians und seine Merkmale verschafft haben, ist noch festzustellen, daß der Satisfaktionsbegriff bis zur Zeit Anselms keinen Bedeutungswandel durchgemacht hat. Der Begriff ist auch — außer zwei bei Hilarius und Ambrosius auffindbaren Stellen — nicht zur Darstellung des Werkes Christi verwandt worden.

Wir sind nun soweit gekommen, daß wir den Begriff satisfactio im Bereich der christlichen Tradition, in der Anselm als treuer Sohn seiner Kirche stand, kennen und damit die erste Vergleichsgröße gewonnen haben. Was uns aber noch zur vollen Einsicht fehlen sollte, wird im 5. Kapitel ergänzt werden.

Es ist uns nun des weiteren die Aufgabe gestellt, uns einen Begriff von dem germanischen Gemeinbewußtsein, in dem Anselm als germanischer Mensch denken mußte, zu machen. Dabei werden wir auch wieder vornehmlich auf die Idee der Satisfaktion achtzugeben haben.

Kapitel IV:

Das germanische Lebensgefühl um die Jahrtausendwende und die Genugtuung als germanisches Strafrechtsprinzip.

Wir müssen uns über das ursprüngliche germanische Lebensgefühl gerade deshalb Klarheit zu schaffen versuchen, weil in unserer Zeit darüber weithin Unkenntnis herrscht, die sich daraus erklärt, daß wir heute erst im Begriff und am Anfang sind, das hunanistische Denken durch das person- und willenhafte Gemeinbewußtsein zu ersetzen und weil man heute leicht versucht ist, den germanischen Menschen allzu zeitgemäß zu sehen.

Wir gehen in diesem Abschnitt natürlich nicht darauf aus, eine erschöpfende Darstellung germanischer Grundanschauungen zu geben; wir wollen an Hand der Forschungsergebnisse der historischen Rechtsschule nur die Charakteristika unverbildeten germanischen Lebensgefühls aus dem Gefüge germanischer Grundanschauungen aufzeigen, um dann wie zum Schluß des 2. Kapitels den Begriff der Genugtuung als terminus technicus des germanischen Rechts in seinen Einzelmerkmalen zu beschreiben[39]). Wir versuchen ferner, die Wesensart des germanischen Menschen aus der Eigenart der objektiven Gebilde wie Recht und Sitte zu gewinnen, weil diese immerhin den wahrheitsgetreuesten Gesamtausdruck darstellen und weil wir damit zugleich der naheliegenden Versuchung entgehen möchten, Einzelnes zu verallgemeinern.

Der Begriff der Genugtuung verweist uns ins Gebiet des Rechts und der Sitte. Das Recht aber ist niemals das

---

39) Die für dieses Kapitel benutzte Literatur ist unter Ziffer 4 des Literaturverzeichnisses geschlossen aufgeführt.

Erzeugnis einer rationalen Ethik sondern „Niederschlag des seelischen Gesamtlebens eines sozialen Organisationskreises“[40]), „etwas Notwendiges im Wesen und Charakter der Völker ursprüngliches Gegebenes“[41]). Es ist völkisch bedingt, wie „Unwägbarkeiten, Gefühlswerte seinen eigentlichen Kern bilden“[42]). In ihm legt sich auf bestimmte Weise die Seele eines Volkes fest, und daher können ihre Eigenschaften leicht aus dem Recht erkannt werden, und dort erst recht, wo es noch nicht abgeschliffen und paragraphiert, sondern als sittegebundenes Gewohnheitsrecht auftritt. Dies ist ohnehin einleuchtend und bedarf keines weiteren Beweises; und es ist aus diesem Grunde auch nichts gegen den Versuch einzuwenden, aus der Art des Rechts und des Volkslebens auf die Eigenschaften des Volkes zu schließen, denn wie einerseits die Grundanschauungen das Recht und die Eigenart des Volkslebens bilden, so kann andererseits dann von der Art des Rechts auf die Charaktereigenschaften des Volkes geschlossen werden. Aber nicht erst das Wesen des Rechts, sondern schon lediglich das Vorhandensein eines stark entwickelten Rechtes kann viel über die Eigenart des Volkes aussagen[43]). Stark entwickeltes Recht läßt auf Reibungen im Volkskörper schließen, die ihrerseits wieder durch willensstarke, selbstbewußte, ja selbstsüchtige Personen bedingt sind. Sichere und im Einzelnen fruchtbare Erkenntnisse jedoch gewinnen wir erst dann, wenn wir die Eigenart des Rechts und des sozialen Lebens selbst betrachten.

Die Entwicklungsstufe des germanischen Rechts zur Zeit Anselm's, also im Jahrhundert nach der Jahrtausendwende, macht uns die Arbeit verhältnismäßig leicht, denn einmal herrschte damals noch ein ursprüngliches, sittegebundenes Gewohnheitsrecht, und zum andern war das soziale Leben selbst noch ursprünglich und unbeeinflußt von uniformierenden Gedanken. Aus der Eigenart des sozialen Lebens der Germanen, dem Mangel an einem starken, geschlossenen Staat,

---

40) A. H. Post, Grundlagen S. 21, vergl. Binding, S. 19.

41) W. Arnold, S. 46.

42) Merk, S. 10.

43) A. H. Post, Grundlagen S. 354.

läßt sich nun leicht die Erkenntnis des Hauptzuges des germanischen Menschen gewinnen. Es ist der heimlich und hartnäckig wirkende, in den Tiefen des Gemüts verankerte Eigenwille, der in der Beugung unter einen machtvollen Staat Verrat an seiner Freiheit witterte[44]). Daß gerade dies das Hauptmerkmal des germanischen Menschen darstellt, ließe sich aus dem Bereich der politischen Geschichte insgesamt und an vielen Einzelereignissen nachweisen. Wir setzen es als allgemein bekannt voraus. Wir erinnern nur an den unbeugsamen Eigensinn des sächsischen Grafensohnes und Theologen Gottschalk[45]) und ferner daran, daß selbst Anselm die Sünde als „propria voluntas" gegenüber dem geltenden Willen ansieht[46]), — im übrigen ein echt germanisch empfundener Sündenbegriff. Von Eicken, der uns in seinem schon oftmals zitierten Werke eine tiefe Überschau über die Geistesentwicklung des Mittelalters bietet, kennzeichnet das soziale Leben der Germanen dahin: „Die Konflikte, welche die germanische Welt durchzogen, bewegten sich nicht um den Gegensatz des Sinnlichen und Übersinnlichen, sondern um den des Individuellen und Allgemeinen"[47]). Dem Eigenwillen stand eben noch die ganze natürliche, ungebrochene Kraft zu Gebote. Er war nicht nur ein Streben zur Absonderung, sondern vielmehr ein wirklicher „Eigenwille", dessen Zug also nicht auf nutzbedachte Selbstsucht, sondern auf ein reines Selbstsein auslief. Wie stark dieser Eigenwille war und wie verheerend er wirkte, dem doch die ganze Wucht der natürlichen Spontaneität zur Verfügung stand, wird leicht an den unzähligen blutigen Fehden erkennbar, die trotz der Gegenmaßnahmen der Kirche noch zur Zeit Gregors von Tours und Beda Venerabilis' statthatten und ferner an der langen Gültigkeit des sogenannten Faustrechtes und an all dem, das unsere an straffe Ordnung gewohnte

---

44) Vergl. Friedrich Meyer, S. 219; Geib, Deutsches Strafrecht 1, 160.

45) Vergleich Reuter, Aufklärung im Mittelalter Bd. 1, S. 46.

46) De fid. Trin. c. 5. MSL. 158/277; 159/619, de Ans. Sim. C. 38/39.

47) Von Eicken, S. 161; Felix Dahn, S. 88.

Zeit veranlaßte, das Mittelalter als Epoche, „da rohe Kräfte sinnlos walten", anzusehen. Seinetwillen hatte lange, lange Zeit das Recht rein privaten Charakter. Es diente vornehmlich nicht dazu, einer allgemeinverbindlichen, öffentlichen Ordnung und Gewalt zur Geltung zu verhelfen, es war, wenn auch dem Staate eine Strafgebühr zu erheben, zugestanden wurde, letztlich doch auf die Interessenswahrung des Einzelnen abgezweckt[48]. Der Eigenwille behauptete sich so stark gegen den Staat, daß Taten nicht schon durch das wachsame Auge des öffentlichen Rechts, sondern erst durch die sühneforderende Rache des Betroffenen zu strafbaren Vergehen wurden. Nur weniger schwerer Freveltaten nahm sich die öffentliche Rechtswahrung zwecks Bestrafung an. Ansonsten trat sie, um ja nicht die Freiheit des Eigenwillens zu beschränken, schlichtend und richtend nur auf Anruf in Funktion. Wie schon aus diesen Hauptmerkmalen des damaligen Rechts und des sozialen Lebens der Eigenwille als der verborgene Urheber deutlich wird, so auch noch aus den folgenden. Der Rechtsprozeß hatte den Charakter eines fast rein privaten Verfahrens. In seinem Austrag glich er mehr einem Rechtskampf, weil die Parteien sich vor Gericht gegeneinander ihr Recht erstreiten mußten. Diese Unrechtsschlichtung setzte als Normalverhältnis zwischen den Beteiligten nicht ein durch Gesetz und öffentliche Gewalt geordnetes Zusammenleben, sondern den Friedstand voraus[49]. Wer also den Frieden brach, mußte mit dem Krieg rechnen. Wir erkennen auch an dieser Art der Rechtswahrung, wie es letztlich der auf Unabhängigkeit bedachte Eigenwille gewesen ist, der ihr das Gepräge gegeben hat, und wir sehen fernerhin ein, daß es in dieser Rechtswahrung zuerst um die Befriedigung des auf sein Wohl, sein Recht und seine Genugtuung bedachten Eigenwillens ging. Dieser neigte auch dazu, den direkten Rechtsausgleich d. h. die Rache der gerichtlichen Sühne vorzuziehen. Damit sind wir nun bei einem weiteren Wesensmerkmal des germanischen Menschen angelangt. Wir meinen den spontanen Vergeltungstrieb,

---

48) A. B. Schmidt, S. 1+2.
49) Von Wächter 2, S. 42.

das fieberhafte Rachebedürfnis, das ja eigentlich nur die Kehrseite selbstbewußter und selbstherrlicher Willensstärke ist. „Hier wächst das Fühlen und Wollen des Germanen am weitesten über die dumpfe Sitte hinaus und wird zur bewußten Forderung. Es ist eine Forderung des Ehrgefühls", so urteilt Nollau über diese Eigenart des germanischen Menschen[50]. Von der rächenden Vergeltung abzulassen, hieß für den Germanen jener Zeit, Stellung, Ehre und Achtung in Frage stellen. Das noch spät andauernde Fortbestehen der Rache im germanischen Rechts- und Volksleben zeigt am ehesten die Stärke des Verlangens nach Genugtuung. Wir müssen ferner bedenken, daß der Vergeltungswille auch noch lange nicht von Willkür und Empfindlichkeit frei war. Wenn wir nun aber weiter nichts wüßten vom Charakter des germanischen Menschen als diese eine Eigenschoft, so könnten wir uns schon auf Grund dieses einen Merkmals kein für die Anwendung des Genugtuungsgedankens günstigeres Volk denken, denn der Germane jener Zeit war noch nicht durch staatliche Gewalt geschützt, derer sich der Römer erfreuen durfte. Das Gemeinschaftsleben war ja noch so offen und wenig durch straffe Ordnung geschlossen, daß ein von einem Unrecht Betroffener nur erst in den dringlichsten Fällen der Hilfe des Staates und seines Schutzes sicher war. Mit dem offenen Charakter des Gemeinschaftslebens war auch der Umstand gegeben, daß Taten größtenteils in der privaten Sphäre zu Vergehen wurden, eben weil sie das Leben des Einzelnen bedrohten, nicht aber, weil sie gegen staatliche Gesetze verstießen. Als solche forderten die Vergehen zuerst die Rache der Betroffenen heraus, die nach ihrer natürlichen willenhaften Veranlagung schon um der Selbsterhaltung willen die Vergeltung fordern mußten. Wie also ein Vergehen weithin rein aus der privaten Interessens- und Machtkollision entsprang, so mußte auch seine Sühne und Wiedergutmachung der privaten Sphäre entsprechen. Es ging bei der Unrechtschlichtung wesentlich um die Befriedigung des Geschädigten und nicht um öffentliche Strafabbuße wegen des verletzten Staatsgesetzes.

---

50) Nollau, S. 186.

Der beste Beweis ist dies, daß bei allen Sühnemaßangaben in den germanischen Rechtsquellen immer zuerst das Interesse des Betroffenen berücksichtigt wird, ferner, daß das germanische Rechtsinstitut der Buße als satisfactio bezeichnet wird. Es ging also um Rache oder Genugtuungsleistung, um Privatkrieg — Fehde oder Sühnebereitwilligkeit des Schuldigen.

Das Recht zur Sühneforderung erschien dem Germanen so evident wie der Wille zur Selbstbehauptung, denn er hatte ja oft bitterhart die existenzbedrohenden Folgen des Unrechts erfahren. Nur Feigheit oder überlegener Großmut konnten von einer objektiven Schuldsühne absehen.

In diesem Zusammenhang wollen wir noch auf etwas Anderes hinweisen. Der Germane begriff die böse Tat als schuldhaft, weil sie dazu angetan war, ihn zu vernichten und dies um so mehr, je stärker der Kern seiner Existenz davon betroffen wurde. Die Rache war für ihn deshalb ein sittlich gerechtfertigter Akt. Wer dieselbe ohne besonderen Grund unterließ, handelte nach dem damaligen Empfinden unsittlich. Wir müssen also einsehen, daß den im harten Lebenskampf stehenden Germanen das Rache- und Genugtuungsbedürfnis eine weit zwingendere Macht war als für uns heute.

Ferner erkennen wir jetzt schon, nachdem wir uns ganz kurz die Haupteigenschaften des genuin-germanischen Lebensgefühls klargemacht haben und nachdem sich uns die Genugtuung als das Ziel der Rechtswahrung ergab und uns die Eigenart des germanischen Verbrechensbegriffes und die existenzielle Tiefe des Schuldbegriffes aufgegangen ist, wie tief das Wissen um die Notwendigkeit einer objektiven Schuldsühne im germanischen Gemüt verankert gewesen sein muß — so tief, daß wir als schutzsichere Bürger eines modernen Rechts- und Ordnungsstaates uns garkeinen rechten Begriff mehr davon machen können. Die Gesamtstruktur des damaligen Lebens war ursprünglicher, einfacher, härter und ungeglätteter als die des modernen Lebens. Darum hatten die Begriffe, die den unseren heute wohl noch äußerlich identisch sind, einen ganz anderen Sinn und wurden auch der damaligen Entwicklungsstufe entsprechend viel härter

und entschiedener erlebt. Wir wollen uns den Unterschied nur an einem Beispiel klarmachen. Sehen wir heute noch in einem Diebstahl eine Existenzbedrohung und kommt es uns in der Rechtsgewinnung heute noch in diesem Fall auf die Genugtuung an? Ist es nicht vielmehr so, daß wir zufrieden sind, wenn der Diebstahl staatlicherseits als Rechts- und gesetzeswidrige Handlung bestraft wird! Die persönliche Genugtuungsforderung tritt also heute hinter dem Genugtuungs- und Strafrecht des Staates weit zurück. Dem Germanen aber, der schutzlos als Einzelner sich behaupten mußte, mußte alles darauf ankommen, daß ihm zuerst Satisfaktion geboten wurde.

Wir müssen uns sehr davor hüten, die gleichlautenden Begriffe mit unserem Erlebnisinhalt zu füllen. Die Zeit germanischer Entwicklung um die Jahrtausendwende war eine andere und damit auch die Begriffe. Was uns heute vielleicht gleichgültig läßt, war für den Germanen jener Zeit von höchstem Interesse, was uns nicht unbedingt notwendig erscheint, war für ihn vielleicht schlechthin und unbedingt notwendig! Ja, der eigenwillige auf sich selbst angewiesene und auf seine Kraft trotzende Germane, der weit mehr als wir heute in einem gefahrbedrohten einzelnen Lebenskampf stand, der in vielem auch nüchterner und ursprünglicher dachte, der auch noch nicht so viel mit sich schleppte und auch nicht immer soviel Gründe, gleich welcher Art, zur Verfügung hatte und den noch nicht eine jahrhundertelang gefestigte Kultur erzogen hatte, wußte vieles ganz anders als wir und erlebte es auch tiefer, er wußte mehr von der Macht des Willens, von der Schuldhaftigkeit und der Notwendigkeit einer objektiven Deliktssühne.

Bevor wir nun zur Beschreibung der Einzelmerkmale des Begriffes satisfactio im Bereich des positiven germanischen Rechtes übergehen, wollen wir doch noch versuchen, uns mit Hilfe des Verständnisses eines germanischen Grundwertes, nämlich des der Ehre, ein noch unmittelbareres und gerechteres Nacherleben und Verstehen der germanischen Grundanschauungen und der Idee der Genugtuung zu schaffen und damit auch unsere Kenntnis des germanischen Lebensgefühls zu erweitern. Das heute noch im germanisch-

deutschen Menschen lebendige Ehrbewußtsein soll uns dabei eine gute Brücke zum Verständnis bieten.

Es kommt uns im Folgenden nicht bloß darauf an, das Vorhandensein eines stark ausgeprägten Ehrgefühls im ursprünglichen germanischen Gemeinbewußtsein festzustellen, sondern wesentlich darauf, nachzuspüren, wie der germanische Mensch in besonderem Maße um den hohen Wert der Ehre wußte. Allzu leicht könnte man nämlich mit gutem Recht einfach darauf verweisen, daß bei allen jungen Völkern, die noch keine feste staatliche Ordnung haben, die Ehre sowohl der Quellgrund als auch das Kriterium sittlichen Handelns ist und daß sie deshalb in jener Zeit bei ihnen allen eine weit größere Rolle spielt als später und weiter darauf, daß um Ehre im übrigen alle Völker, ob jung oder alt als das gemeinsame, unterscheidende Privileg des Menschseins vor den anderen Naturwesen wissen, wie Binding sagt: „Dieser Wert ist Menschenwert, an jenem Glanze sonnt sich kein ander Wesen der Natur"[51].

Wollen wir uns eine lebendige Vorstellung von der hohen existenziellen Bedeutung der Ehre im germanischen Lebensgefühl schaffen, so müssen wir das germanische Ehrgefühl von einem anderen unterscheiden, und dies erreichen wir so, indem wir uns zuvor die römische Ehrauffassung klarmachen.

Der Römer hatte einen harten Willen, doch er beugte diesen unter das Recht des Staates, weil sein nutzbedachter Instinkt ihn einsehen lehrte, daß es nur durch Anerkennung der Staatsgewalt Erfüllung der Eigenwünsche gäbe. Die Spannung der in der Absonderung verharrenden Willenskräfte, die sonst fördernd auf die Steigerung des subjektiven Ehrgefühls hätte wirken können, löste sich auf, und ihre Kraft kam dem Staate zugute. Der Staat vertrat und befriedigte die Interessen des Einzelnen; er war so mächtig, daß er das subjektive Ehrgefühl entsicherte, indem er die Ehre des Bürgers von seinem Urteil abhängig machte. Die Ehre des Einzelnen wurde identisch mit dem Anerkanntsein seitens des Staates und wurde damit frei von dem schwan-

---

51) Binding, S. 18. Vergleiche M. Wundt, S. 9 und Merk, S. 69.

kenden, vagen Urteil der Umwelt. Die Empfindlichkeit in Ehrensachen ging deshalb zurück — der Staat sprach ja das Urteil; und wurde jemand beleidigt, so brauchte er diese Privatunbill nicht weiter tragisch zu nehmen, denn der Staat war sein mächtiger Bundesgenosse, und auf sein Urteil hörte die Menge und gehorchte ihm. Die Injurie konnte daher auch ohne Bedenken als Privatdelikt behandelt werden und eine sühnende Geldbuße als Privatgenugtuung für genügend angesehen werden[52]. Diese Geldbuße verriet nebenher noch schwach ihre frühere Bestimmung, Befriedigungsmittel des Rachewillens des Betroffenen gewesen zu sein.

Wir können abschließend sagen: Für das römische Bewußtsein spielte die Ehre keine so entscheidende Rolle mehr, der Staat sicherte sie dem Bürger, und der Injurierte konnte sich daher mit einer geringeren Genugtuung begnügen; der Ehrraub bedrohte nicht unmittelbar seine Existenz. Wir sehen daraus, daß die Bedeutung der Ehre für das römische Einzelbewußtsein wesentlich von der Macht des Staates abhing. Wie ganz anders sah es in dieser Hinsicht im germanischen Lebensbereich aus, und wie ganz anders mußten deshalb Art und Bedeutung der Ehrauffassung bei den Germanen sein, zumal Römer wie Germanen in einem starken Willen eins waren. Gerade die Macht des Staates, die der Römer gehorsam respektierte, und die ihm das Leben und seine Ehre garantierte, fehlte im germanischen Lebensbereich. Der Germane war zwar frei von den drückenden Pflichten gegenüber dem Staate, aber damit gerade unfrei durch seine Abhängigkeit von den Launen der Umwelt, die ihm nicht gleichgültig sein konnte, ja, in deren Augen er sich stets von neuem seine Stellung sichern mußte. Er konnte sich nicht der Ruhe des Römers erfreuen, die ihm der starke Arm des Staates hätte bieten können. Um der Freiheit willen kam er nicht zur Anerkennung einer starken Staatsgewalt, damit aber zu einer um so hartnäckigeren und ent-

52) Haken, S. 19 ff.; Hälschner, Ehrenerklärung, Widerruf usw. Gerichtssaal 1864/65 S. 326/27, derselbe, Preußisches Strafrecht II S. 203; Köstlin, S. 157; Schulte S. 2—3.

schiederenen Wertschätzung der Ehre. Ihm war die Ehre nicht etwas Zweitrangiges oder Zusätzliches zum Leben, auch nicht etwas, was dem heutigen Begriff des Ruhmes gleichkam, sondern der ideelle Inbegriff des Lebens selbst, das, woran sein Herz hing. Der Wertgehalt der Ehre wog viel schwerer als heute. Die Ehre war überdies auch keine Tugend neben anderen Tugenden, sie war der umfassendste Ausdruck des gesamten Seins des person- und willenhaft gearteten germanischen Menschen[53]). Durch Ehre war der Eine für den Anderen da; in der Ehre bestand die Existenz des Menschen. Ehre war nur der andere Name für Geltung und Macht. Sie war zugleich der ordnende Faktor im Verkehr der Menschen untereinander. Die Mittelpunktsbedeutung der Ehre für das germanische Leben kommt am besten in den Sprichwörtern zum Ausdruck, die oft in ihrer lakonischen Kürze klarstellen, worum man sich sonst auf Seiten bemüht. So heißt es im Sachsenspiegel: „Gut ohne Ehre ist kein Gut, und Leib ohne Ehre hat man für tot"[54]).

Und ähnlich in den beiden alten deutschen Sprichwörtern: „Ehre verloren, alles verloren; Ehr' und Eid gilt mehr als Land und Leut'"[55]). Und in Shakespeare's Richard II.: „Ehr' ist des Lebens einziger Gewinn, nehmt Ehre weg, so ist mein Leben hin"[56]). Gerade an dem Zitat aus Shakespeare, dem anerkannt germanischen Dichter, kann uns die letzte Tiefe der germanischen Ehrauffassung aufgehen. Die Ehre war der letzte und höchste Urwert, der allen andern erst ihren Sinn und ihre Bedeutung zumaß. Sie war das Kriterium sittlichen Handelns. Daß dies wirklich der Fall war, erkennt man leicht daran, daß jede Ehrschmälerung zugleich Rechtseinbuße bedeuten konnte. Wie sollte auch einer, der keine Ehre, also keinen Wert hatte, noch Rechte besitzen! Die Rechtlosen waren die Ehrlosen. Wir

53) Wundt S. 9; vergl. Thomas von Aquino Sum. Theol. II, 2 Qu. 63 Art. 3 c „Respondeo dicendum quod honor est quoddam testimonium de virtute eius, qui honoratur."

54) Glosse zum Sachsenspiegel, siehe Merk, S. 69.

55) Graf u. Dietherr S. 342.

56) Wundt S. 6.

sehen jetzt schon deutlich, daß der Germane doch ganz anders um Ehre wußte als der Römer, denn dieser brauchte durch Ehrschmälerung sich noch lange nicht in seiner Existenz bedroht zu sehen. Der Germane mußte dagegen wissen, war ihm seine Ehre genommen, so war er vernichtet, und der Sinn seines Lebens zerstört. Er mußte deshalb stets auf der Hut sein, um eifersüchtig seine Ehre zu behaupten und war auch mit gutem Grund besonders reizbar in Fragen, die seine Ehre angingen, es ging ja um das größte Gut[57]).

Wir können nun auch verstehen, wie sich dem Germanen ein Vergehen gegen seine Ehre von anderen stark abheben mußte, zumal ja eine Beleidigung nicht bloß subjektiv schmerzliche Folgen, sondern auch objektiv rechtliche nach sich zog. Jedes Ehrdelikt war dem Germanen wie ein unmittelbar lebenbedrohender, tätlicher Angriff, und wie bei einem solchen die Frage nach der Notwendigkeit einer strikten Sühne durch die Gefährdung des Betroffenen von selbst beantwortet ist, so war sie auch fraglos für das germanische Bewußtsein im Augenblick gelöst. Der Germane ging in diesen Fällen ohne langes Besinnen zur Vergeltung über und sah dies als das bestbegründete Recht an. Die Verteidigung der Ehre, die Vergeltungs- und die Genugtuungsforderung hatte somit höchste sittliche Legitimation für sich. Das germanische Bewußtsein verlangte ferner in Ehrensachen nach einer Sühne, die dem Vergehen entsprach. Die Beleidigung als eine Tat von Person zu Person forderte eine Sühne persönlicher Art. Der Germane mußte sogar darauf dringen, dem Iniurienten die Strafe persönlich heimzuzahlen oder die Genugtuungsleistung von dem Täter höchst persönlich zu empfangen; denn er konnte ja bei dem Täter das Wissen um die hohe Bedeutung der Ehre voraussetzen und damit seine volle Verantwortlichkeit. Die Abneigung, sich in solchen Fällen mit einer materiellen Genugtuungsleistung durch die Komposition zufriedenzugeben, beweist dies am besten und auch das, wie sehr der Germane die Idealiniurie

---

57) Kattenbusch, S. 49 und S. 21; Dahn, S. 104; Hälschner, Preuß. Strafrecht II S. 220.

von den anderen Vergehen unterschied. Wir dürfen dies Vergeltungsbedürfnis bei Ehrdelikten aber nicht dahin mißverstehen, als wäre etwa die Rache Selbstzweck gewesen. Dies Mißverständnis erübrigt sich schon damit, daß für den Germanen durchaus auch die Möglichkeit einer gerichtlichen Bereinigung bestand. Ja, das freiwillige Bekenntnis der Schuld, das mit der Bereitschaft, die Komposition zu zahlen, gegeben war, war oft dem Germanen die vollständigste Genugtuungsleistung, weil es nämlich die Demütigung des Iniurianten enthielt[58]. Überhaupt waren im Bereich des germanischen Rechtes zahlreiche Wege zur Sühne eines Verbrechens möglich, eins aber war unmöglich, im Falle einer Idealinjurie von der Vergeltung abzulassen, weil dieses Vergehen einem tödlichen Stoß in das Herz des Menschen gleichkam und weil er dieses Vergehen nur als schwer sühnbare Schuld erkannte. Die von dem Biographen Heinrichs IV. gegebene Charakteristik könnte wohl für alle stehen: „Als untilgbarer Schandfleck galt es ihm, eine Beleidigung ungestraft hinzunehmen und wiederum als höchster mit dem Leben nicht zu teuer bezahlter Ruhm, nichts Widriges ungerochen zu lassen“[59].

Wir ziehen aus dem Gesagten die Folgerung: Dem germanischen Menschen, der ganz und ursprünglich in personhaften und nicht in theosophischen oder humanen Denkformen lebte, war nichts so fern, wie ein durch Humanitätsgedanken erweichtes und durch ein „sittliches“ Denken geschwächtes Rechtsgefühl. Seine Welt war die des Willens zur eigenwilligen Ehr-, Macht- und Rechtsbehauptung; sie war bewegt durch willensstarke Gestalten und die mit ihnen gegebenen Gegensätze. Die Rechtsgrundsätze des Germanen waren jedoch nicht kalt und herzlos, als wären sie rein dem nutzbedachten, egoistischen Denken entsprungen. Sie waren ursprünglich, und mögen sie uns heute in manchen Fällen auch fast zu hart erscheinen, sie nötigen uns aber trotzdem immer wieder ihre Sympathie ab. Sie flossen ja

58) Vergleich. Hälschner, Preuß. Strafrecht II, S. 221; Nik. Schulte, S. 11; Wilda, S. 160.

59) Siehe bei Nollau, S. 187.

aus einem Bewußtsein, für das die Forderungen des Rechts und der Sitte ineinanderlagen. Der Germane wußte also — und damit schließen wir diesen Abschnitt über das ursprüngliche germanische Lebensgefühl — um die unumstößliche Geltung des Rechts, um die Tiefe der Schuld und um die Notwendigkeit der objektiven Sühne und forderte — das befahl ihm das sittliche Gesetz — so oder so Satisfaktion. Wir treten nunmehr, wie oben bereits angedeutet, in die genaue Merkmalsbeschreibung des terminus technicus satisfactio im Bereich des positiven germanischen Rechtes ein. Dies ist um so notwendiger, da ja Cremer in seinen Aufsätzen über die Anselm'sche Satisfaktionstheorie bekanntlich die Identität zwischen Anselms Satisfaktionsbegriff und dem des germanischen Rechts behauptet.

Wir hatten im vorigen Abschnitt erkannt, daß sich im germanischen Gemeinschaftsleben die freiheitsliebende Persönlichkeit behauptete und daß das Recht eine dementsprechende Zwecksetzung erfahren hatte. Daß es wirklich vorerst in der Unrechtschlichtung um die Belange des Betroffenen ging, bestätigt sich uns an dem Jahrhunderte gültigen germanischen Rechtsinstitut der Buße, das, wenn auch seltener, den Namen satisfactio trug. Das Institut der Buße suchte die direkte Rechtsgewinnung durch die auf Vergeltung zielende Rache zu ersetzen. Es konnte dies nur mit Erfolg erreichen, indem es das gleiche Bedürfnis wie die Rache befriedigte, nämlich das der Genugtuungsforderung. Die verschiedenen Namen dieses Institutes geben uns darüber ergänzend Aufschluß. Tacitus nennt in seiner Germania die germanische Buße satisfactio und versteht sie als mulcta = Strafe[60]. Die häufigste Bezeichnung lautet jedoch compositio = das Zusammenlegen des Streites der Parteien, also Buße statt Fehde d. h. satisfactio durch gütlich-friedliche Regelung statt satisfactio durch direkte Rache[61]. Ihren Zweck soll nach Grimm der Ausdruck emenda am besten wiedergeben. Mag dies für die materielle Seite der bußmäßigen

---

60) Tacitus, Germania c. 12.

61) J. Grimm, Rechtsaltertümer Band 2 S. 214 Ausgabe 1899; Weisweiler, S. 141; Brunner. Rechtsgeschichte Bd. 2 S. 613.

Unrechtsschlichtung stimmen, die letzte ideelle Bestimmung der Buße lag doch wohl darin, Genugtuung zu sein. Daran ändert auch nichts die Bedeutung der Verben, die den Bußakt bezeichnen und die auch nur indirekt den letzten Zweck erkennen lassen. Wie die Substantiva, so sind auch die Verben verschieden. Bei Tacitus heißt Buße zahlen „exsolvere bzw. solvere“[62]; im Deutschen dann „wandeln, kehren, gelten“; im Angelsächsischen „agifan und forgildan“. Die lateinischen Übersetzungen lauten „reparare, restituere, pendere, solvere, reddere und persolvere“[63]. Mögen die Verben diese oder jene Seite an der Buße hervorheben, einig sind sie sich doch auch letztlich in dem einen Sinn, daß durch die Buße dem Betroffenen genuggetan werden sollte. Dieser ideelle Zweck der Buße wird auch weiterhin durch die Art ihrer Bemessung bestätigt. Die Buße mußte sich, um überhaupt genugtuend wirken zu können, jedem Einzelfall anpassen. In der Regel richtete sich die Bußhöhe nach Stand, Alter und Geschlecht des Verletzenden wie des Verletzten. Als Anhaltspunkt diente dabei der zahlenmäßig fixierte Wert eines Menschen, das sogenannte Wergeld[64].

Die Quantität der Buße gab damit Auskunft über die Qualität des Vergehens. Die Schwere einer ideellen Schuld, die ersatzweise durch materielle Güter getilgt wurde, konnte an der Höhe der zu zahlenden Summe erkannt werden. Im Einzelnen bestand die in der Buße gewährte Satisfaktion zumeist aus drei Teilen:

1. Rückgabe des Entwendeten oder irgendwelcher Schadenvergütung; 2. Buße im engeren Sinne als eigentlicher Genugtuung = einer zu dem Ersten hinzukommenden Vergütung und 3. der öffentlichen Gebühr. Es konnte jedoch zu einer vollständigen Buße noch mehr gehören; dies hing eben jeweils vom Einzelfall ab. Im Falle der Körperverletzung gehörte zur vollen Genugtuungsleistung zum Beispiel 1. Übernahme der Arztkosten, 2. Zahlung des pretium

62) Tacitus, Germania c. 12.

63) Wilda, S. 314 Anmerkung 2; Grimm R. A. 2, S. 215; von Amira, S. 243/44.

64) Von Amira, S. 245; Brunner 2 S. 537.

maculae, 3. Vergütung des Lohnausfalles für die Zeit der Heilung und 4. die öffentliche Gebühr[65]). Sehen wir einmal von der öffentlichen Taxe ab, so gehörten zur Herstellung eines vollen Rechtsausgleiches immer zwei Teile: Rückgabe des entwendeten Gutes und ein Plus als eigentliche Genugtuung. Zur Genugtuungsleistung bei einer Idealinjurie, also einem Ehrdelikt, gehörte neben der kompositionellen Vergütung ein feierlicher Widerruf, der der bei Realinjurien notwendigen Rückgabe des Entwendeten gleichkam.

Wir wenden uns jetzt einer Frage zu, die für die im nächsten Kapitel einsetzende Analyse von größter Wichtigkeit ist: War die germanische Bußsatisfaktion Strafe? Um eine richtige Antwort darauf zu finden, gehen wir von unserem modernen Bewußtsein aus. Strafe ist nach unserem Empfinden der von seiten des Ordnung wahrenden Staates geschehene Zugriff an Gut, Leib und Ehre des Täters. Jeder unter Anruf des Gerichtes vorgenommene gütliche Vergleich, der dem Schuldigen eine Satisfaktionszahlung auflegt, wird heute in Folge der Vorherrschaft der öffentlichen Gewalt nicht so als Strafe empfunden. Identifizieren wir unser Empfinden mit dem des germanischen Menschen um 1000, dann müssen wir der Bußsatisfaktion allerdings den Strafcharakter absprechen, wie es Grimm getan hat[66]). Uns, die wir an die Macht des Staates gewöhnt sind, mag wohl nur der direkte und gewaltsame Eingriff des Staates als Strafe erscheinen, dem Menschen des Mittelalters dagegen, der keine so starke öffentliche Gewalt kannte und

65) Wasserschleben, S. 454, Poenit. bigot. IV. c. 3 § 1, Beda IV § 9 S. 225, Columban B. c. 21 S. 358; dazu Schmid, S. 329/31, Wilhelms Gesetze Kapitel 10.

66) Grimm spricht der altdeutschen Buße den Strafcharakter ab. Selbst die öffentliche Buße sei keine Strafe. „strafe" ist nach Grimm eine vom Volksgericht ausgesprochene Verurteilung an Leib, Leben und Ehre des Verbrechers. R. A. II S. 214. „buße" greift das Vermögen, strafe leib und ehre des verbrechers an: wo strafe eintritt, findet keine buße statt". R. A. II S. 254. Grimm hat einen zu engen Strafbegriff. Was er Strafe nennt, heißt vorzugsweise öffentliche Strafen. Vergl. Wilda, S. 487.

der ein ganz freies, ungebundenes und selbstherrliches Leben liebte und dem jede Beschränkung als sträfliche Plage erschien, konnte die von öffentlicher Stelle festgesetzte Bußsatisfaktion nur als Strafe vorkommen und nicht anders. Die in der Bußzahlung liegende Demütigung und der mit ihr gegebene Güterverlust mußten, das ist uns wohl einsichtig, als Strafe empfunden werden. Ja, der rechtsuchende Germane konnte seinerseits die Komposition nur unter der einen Bedingung annehmen, daß diese Racheersatz bedeutete, und das heißt, daß sie wie eine Strafe wirkte. Es ging doch dem Injurierten ganz der Art des sozialen Lebens entsprechend darum, daß der Beleidiger durch die Bußzahlung ernstlich von einem neuen Friedensbruch abgehalten werden sollte. Die Bußsatisfaktion, so können wir sagen, war als Vergeltung sichernder Racheersatz Strafe, wenn auch keine öffentliche an Leib, Leben und Ehre. Gesichert wird diese Feststellung durch die Verhängung der Buße seitens des Gerichtes und zum andern durch die Tatsache, daß Bußen selbst bei Verletzung öffentlicher Pflichten angesetzt wurden, und zum dritten dadurch, daß Tacitus sie mulcta = Strafe nennt. Mit der Erstarkung der staatlichen Gewalt kam das Eintreiben der Bußbeträge auf, und damit erhärtete sich noch mehr der Strafcharakter der Komposition. Dieser erweist sich auch dadurch, daß die kirchliche Pönitenz „in pane et aqua", der zu ihrem Wirksamwerden stets die Versöhnung des Beleidigers mit dem Beleidigten wohl oft in der Weise eines kompositionellen Ausgleichs vorausging, durch die weltliche Buße verkürzt werden konnte. Weiter geht aus diesem Zusammenhange hervor, daß die kirchliche Buße als Strafe erfahren wurde, die im übrigen fast den direkten, weltlichen Strafen an Leib, Leben und Ehre glich und der sich die Besitzenden nicht ohne Grund durch materielle Schuldtilgung oder stellvertretende Strafabbuße zu entziehen suchten.

Zum Schluß dieses Kapitels haben wir nur noch nach dem Vorkommen einer Alternative in der germanischen Rechtspraxis zu fragen, denn Cremer behauptet ja doch in seinen Aufsätzen, die Alternative Anselm's stimme mit der im germanischen Recht gebräuchlichen überein.

In der germanischen Rechtspraxis gab es ohne Zweifel zwei Wege der Rechtsgewinnung, die sich wie Entweder-Oder zueinander verhielten — natürlich nicht für alle Vergehen. Inhaltlich wandelte sich allerdings das zweite Glied der Alternative wiederholt. Die Alternative des germanischen Strafrechts hieß demnach wie folgt: entweder Komposition = Satisfaktion oder direkte Vergeltung d. h. Friedlosigkeit, Rache, Fehde, öffentliche Strafe. Beide Konfliktsreglungsweisen trugen Strafcharakter.

Wir haben uns damit in aller Kürze über das unterrichtet, was wir als Voraussetzung zum Verständnis der Analyse von Anselm's Schrift C. D. H. benötigen. Wir kennen die Tradition und auch das germanische Lebensgefühl und gehen nun im Folgenden an die Lösung der uns gestellten Aufgabe. Wir wollen dabei nicht nur um die Herausfindung germanischer Anschauungen in der Schrift C. D. H., sondern auch um die Einsicht in das Übergehen des römischen Christentums in den germanischen Kulturkreis bemüht sein. Wir gedenken also ein wenig zur Lösung der Frage beizutragen, wie es denn möglich war, daß das Mittelalter nur ein „römisches" und nicht auch ein germanisches Christentum gekannt haben soll, und welchem Umstande diese sonst dem geschichtlichen Verlauf widersprechende Entwicklung zu verdanken ist. Um diese Aufgabe zu lösen, genügt es dann keineswegs, germanische Anschauungs- und Denkweise bei Anselm festzustellen und damit die Arbeit beendet zu sehen, vielmehr müssen wir uns, um diese schwierige Aufgabe zu lösen, gleichsam „völkerpsychologisch" vorzuarbeiten versuchen.

Kapitel V:

Die Herkunft der Anselm'schen Alternative

„aut satisfactio aut poena".

Da sich an der in der Schrift C. D. H. mehrmals an wichtigen Stellen vorkommenden Alternative „aut satisfactio aut poena" die Diskussion über das Vorhandensein germanischer Anschauungen in der Satisfaktionstheorie entzündet hat, wollen wir die Erörterung über die Herkunft der Alternative zuerst vornehmen und diese gleichsam als Sprungbrett zur Erledigung unserer eigentlichen Aufgabe benutzen und dies Kapitel als Mittelglied zwischen Vor- und Hauptarbeit ansehen. Es sei aber noch ausdrücklich betont, daß es uns hier nur um die Alternative und nicht schon um den Satisfaktionsbegriff und sein etwaiges Neuverständnis durch Anselm geht.

Wie schon erwähnt, war es Hermann Cremer, der nach seiner eigenen Äußerung durch eine kleine Notiz in Baumgarten-Crusius' Dogmengeschichte angeregt, zum ersten Male in zwei Aufsätzen[67]) die uns bewegende Frage zu beantworten suchte und der als greifbaren und sicheren Beweispunkt für sein Forschungsergebnis, die Anselm'sche Satisfaktionstheorie sei eine germanische Schau christlicher Wahrheiten, die Übereinstimmung der Anselm'schen Alternative mit der des germanischen Strafrechts erkannte. Cremer kam zu diesem nach seiner Ansicht gut gesicherten Ergebnis, indem er einmal die Anselm'sche satisfactio als die im ausschließlichen Gegensatz zur poena stehende, straffreie Schuld-

67) Theologische Studien und Kritiken 53. Jahrgang 1880, „Die Wurzeln des Anselm'schen Satisfaktionsbegriffes" von H. Cremer (I). Derselbe, Theol. Stud. und Krit. Band 66 „Der germanische Satisfaktionsbegriff in der Versöhnungslehre". Jahrgang 1893 (II).

ablösungsmöglichkeit behauptete, und indem er sich zum andern die ihm sehr willkommene Grimm'sche Ansicht zunutze machte, die der Komposition den Strafcharakter abspricht. Nach Cremers Feststellung stimmte also Anselm's Alternative tatsächlich mit der des germanischen Strafrechts überein. Beide Male hieß die Alternative „aut satisfactio aut poena", Genugtuung oder Strafe.

Wie es aber meistenteils bei solchen Entdeckungen zugeht, daß man anfangs das Gefundene freudig begrüßt, danach aber zu einer kritischen und bedenkenreichen Anzweiflung der Entdeckung kommt, so geschah es auch hier. Albrecht Ritschl schloß sich anfangs nach Cremers eigenen Ausführungen der Cremerschen Ansicht an[68]), um aber kurz danach seine Zustimmung zu widerrufen. Adolf von Harnack, der im übrigen auch die Grimm'sche Ansicht übernahm, hielt dementsprechend die Übereinstimmung von Anselm's Alternative mit der des germanischen Strafrechts für „leicht nachweisbar", war aber sonst der Meinung, daß Anselm vielmehr "die Grundsätze der Bußpraxis zum Grundschema der Religion überhaupt gemacht habe"[69]). Johann Gottschick, der Anselm's Theorie eng an Augustin angeschlossen sah, verneinte die Cremersche These ganz[70]). Die folgenden Dogmengeschichtler verabschiedeten mehr und mehr die Cremersche Entdeckung, sodaß zum Beispiel Loofs bereits keine Einflüsse germanischer Art mehr auf die Alternative bestehen ließ[71]). Nebenher gab es natürlich auch solche, die Cremers Ansicht für die „überzeugend" hielten[72]). Speziellere Behandlung erfuhr die These durch den Juristen E. von Möller, der vor allem die Ansicht, die germanische Buße sei keine

---

68) H. Cremer II, S. 318.

69) Dogmengeschichte Bd. 3 S. 342.

70) „Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters", in Zeitschr. für Kirchengeschichte 22/1901 S. 381/82. Ferner Zeitschr. für Theol. u. Kirche 11/1901 S. 184, „Auugustins Anschauungen von den Erlöserwirkungen Christi."

71) H. Cremer II, S. 318.

72) Bensow S. 9 Anm. 4; Hermann Schultz S. 1 ff. u. 245 ff.

Strafe, bestritt, und der damit auch zur Leugnung der Abhängigkeit Anselm's vom germanischen Strafrecht kam[73].

Übersehen wir das ganze Feld der Meinungsäußerungen zu dieser Kontroverse, so ist alles andere als Übereinstimmung festzustellen. Es lassen sich aber trotz des bunten Befunds drei verschiedene Auffassungen feststellen: Die Anselmsche Alternative verdanke ihren Ursprung 1. germanischrechtlichen Anschauungen: H. Cremer, H. Schultz[74], Johann Leipoldt[75], (E. Höhne[76]), (Albrecht Ritschl); 2. römisch-kirchlicher Überlieferung: Adolf von Harnack, Loofs, Johann Gottschick; 3. einer metaphysischen Begründung Rudolf Hermann[77]. Als Schlußstrich unter die bisherigen Ergebnisse könnte die Meinung des katholischen Theologen Heinrichs stehen: „Wir glauben nicht, daß man in dieser Frage je weiter gelangen wird, als Analogien und unbewußte Beeinflussungen in einzelnen Punkten mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit nachzuweisen"[78]. Dieser Satz verspricht uns für unsere Arbeit gewiß keine großen Entdeckungen, er schilt sogar jeden neuen Versuch als aussichtslos; das soll

73) „Die Anselm'sche Stansfaktion und die Buße des germanischen Strafrechts", Studien und Kritiken 1899, S. 627, von E. v. Möller. Vergl. H. Wiedemann in „Pastor bonus", 1907 Jhg. 20, Heft 1+2.

74) „Der sittliche Begriff des Verdienstes und seine Anwendung auf das Werk Christi" von H. Schultz, Theol. Studien und Kritiken Bd. 64, 1894, S. 247 ff.

75) „Der Begriff meritum in Anselm's von Canterbury's Versöhnungslehre" von Johannes Leipoldt, Theol. Studien und Kritiken Bd. 77, 1904 S. 301/2.

76) Ans. Cant. Phil. cum aliorum illius aetatis Decretis . . . Aemilius Höhne, 1867 S. 40.

77) „So ist also die Satisfaktion kein juristisches Postulat, sondern ein metaphysischer Vorgang". S. 379. Vergleiche S. 390 in „Anselm's Lehre vom Werk Christi in ihrer bleibenden Bedeutung. Zeitschr. f. syst. Theologie 1923, von Rudolf Hermann.

78) „Die Genugtuungstheorie des heiligen Anselmus von Canterbury" von L. Heinrichs, Paderborn, 1909, S. 72; L. Leinrichs gibt trotzdem, wenn auch nur indirekt, einen Einfluß aus dem germanischen Rechtsdenken zu, wenn er sagt: „Das germanische Recht ist ja nur der menschlichkonkrete und deshalb unvollkommene Ausdruck des unserem Gewissen eingeschriebenen idealen Rechts . . ." S. 72.

uns aber nicht abschrecken; vielleicht ist jetzt der Augenblick da, nachdem schon vordem alle Berufenen ihre Stimme abgegeben haben, zu einem endgültigen Ergebnis zu gelangen. Wir gehen darum erneut vor, wenn uns auch die mächtigen Autoritäten Halt gebieten. Wir glauben, nach den bisherigen Ausführungen ein Recht dazu zu haben und weisen auch denVorwurf weit zurück, als wollten wir gegen die bisherigen Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung krampfhaft dort germanische Anschauungen entdecken, wo man solange nur von der Macht der Überlieferung zu sprechen gewohnt war. Wir werden versuchen, wie wir es bereits im 3. Kapitel getan haben, beiden Mächten gerecht zu werden, der christlichen Überlieferung sowohl als auch dem ursprunghaft gegebenen Lebensreichtum, denn die Wahrheit wird niemand bestreiten können, daß diese beiden Mächte und nicht bloß die christliche Überlieferung in ihrer römischen Ausprägung die mittelalterliche Kultur schufen.

Wir werden nun im Folgenden die Cremersche Ansicht über die Herkunft der Anselm'schen Alternative zu prüfen haben, um danach unsere Deutung vorzutragen.

Anselm führt nach einleitenden Erläuterungen über den Begriff der Sünde und der Genugtuung die Alternative „. . . necesse est ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur“[79]) ein, die scheinbar als bekannt vorausgesetzt wird, da garkeine Erklärungen über die Gültigkeit dieses Satzes vorangehen und auch keine folgen. Cremer schließt daraus wohl mit Recht, wäre diese Alternative „ein neuer Anselmscher Gedanke oder ein unter gewissen Umständen zur Anwendung kommendes Prinzip“, so hätte sie vorher bewiesen werden müssen und zieht aus der diskussionslosen Anerkanntheit der Formel die bekannte, auf den ersten Blick immerhin sehr gewinnende Folgerung, die er kühn an den Beginn seiner Ausführungen stellt. „Aut satisfactio aut poena, Buße d. i. Genugtuung oder Strafe ist die Grundregel des Strafrechts der germanischen Völker“[80]). Er verweist zur Festigung seiner Behauptung auf Tacitus, Germania c. 21,

79) C. D. H. I. 15.
80) Cremer I., S. 12.

zitiert das „recipitque satisfactionem universa domus“, während er den Hinweis auf Kapitel 12 unterläßt, wo bekanntlich der Strafcharakter der Buße auch bei leichteren Vergehen durch die Ausdrücke poena und mulcta eindeutig belegt wird. Offenbar hat Cremer die Schwäche seiner Beweisführung damit vertuschen wollen, denn anders erwiese sich nämlich die Identitätsbehauptung der sogenannten germanischen Rechtsregel mit Anselm's Alternative als unhaltbar. Dem „aut satisfactio aut poena“ in C. D. H. stände ein mulcta bzw. poena = satisfactio aut poena gegenüber. Cremer stützt sich in seiner scheinbar so glatt ausgehenden Beweisführung auf Grimm, der ja bekanntlich der germanischen Buße den Strafcharakter abspricht. Leider aber kann hier selbst eine solche Autorität wie Grimm nichts ausrichten, da Grimm einen zu eng gefaßten Strafbegriff hat, und da auch, wie wir gesehen haben, in der neueren Rechtsgeschichtsforschung der apönale Charakter der Komposition außer Diskussion steht. Wir fügen zur Widerlegung Cremers noch dies bei. Die Bußordnungen der mittelalterlichen Kirche bezeichnen die kirchliche Pönitenz mit emendare[81]). Nach den Ausführungen im vorigen Kapitel erwies sich emendare als terminus technicus für die weltliche, gerichtliche Buße. Da nun dieser Ausdruck den pönalen kirchlichen Pönitenzakt wiedergab, ist zu schließen, daß, wenn dieser Ausdruck auch zur Bezeichnung der weltlichen Buße Verwendung finden konnte, die gerichtliche Komposition als Strafe erlebt wurde. Viele Germanen ließen es gerade doch deshalb auf eine Fehde ankommen, weil sie sich vor der Strafübernahme der Komposition scheuten und sie bei der Fehde besser abzuschneiden gedachten. Es muß, um Cremers falsches Alternativverständnis ganz zurückzuweisen, ferner vermerkt werden, daß die Germanen eine Zivilklage im heutigen Sinne noch gar nicht kannten, deren Vorhandensein das Cremersche Verständnis der germanischen Rechtsregel aber benötigt. Es läßt sich an der Tatsache nichts ändern, daß die beiden Glieder der Alternative Strafcharakter

---

81) Poenit. Pseudo-Egb. C. XXIV; Wasserschleben, S. 328; desgl. Addit. § 19 S. 347.

hatten. Der Versuch Cremers, die Übereinstimmung der Alternative des germanischen Rechts mit der Anselm'schen nachzuweisen, könnte damit als erledigt betrachtet werden, und wir könnten zur Wiedergabe unserer Herkunftsdeutung übergehen, wenn Cremer nicht seine Behauptung durch eine breitere Beweisgrundlage zu sichern versucht hätte, und wenn er nicht behauptet hätte, daß es erst durch den Einfluß der germanischen Rechtsregel diese Alternative in der kirchlichen Bußpraxis gäbe[82]. Der neue Versuch sollte letztlich auch den apönalen Charakter der Komposition erweisen, denn Cremer wußte zu genau, wie die Richtigkeit seines Beweises von diesem einen Punkte abhing. Für Cremer bietet sich nun mit dem Blick auf die in den Pönitentialbüchern auftretende Doppelgestalt eines vollen Rechtsausgleichsaktes, der also die weltliche und die kirchliche Sühne umfaßte, eine neue Möglichkeit, aus dem Charakter der der pönalen kirchlichen Pönitenz vorausgehenden materiellen Wiedergutmachung, die er mit der gerichtlichen Komposition des germanischen Strafrechts einfach gleichsetzt, die apönale Art der Bußzahlung bestätigt zu sehen. Es soll nicht bestritten werden, daß hier ein Unterschied obwaltete, denn einmal hatten die beiden Teile ja unterschiedliche Ziele, und zum anderen waren sie auch wesensmäßig getrennt, und zum dritten wurde die kirchliche Pönitenz stärker als Strafe empfunden.

Der Teil der gesamten kirchlichen Buße jedoch, auf den Cremer es abgesehen hat, um den apönalen Charakter der germanischen Buße bestätigt zu sehen, hatte mit der kirchlichen Pönitenz keinen tieferen Zusammenhang. Er bedeutete nichts weiter, als der nach dem Befehl Christi der Versöhnung Gottes durch ein Opfer vorausgehende, friedliche Ausgleich mit dem beleidigten Nächsten und glich damit viel eher der außergerichtlichen, friedlichen, straffreien Unrechtsschlichtung. Daß es sich hierbei um keine volle Genugtuungserfüllung für die verletzten Rechte des Betroffenen, sondern um eine schieldich-friedliche Einigung mit dem Verletzten handelte, erhellt leicht aus dem Umfang der materiel-

82) Cremer I., S. 14.

len Vergütung, die nur aus einer einfachen Schadenvergütung bestand. Wollte sich einer natürlich nicht zu dieser Einigung im Guten bereit finden, so wurde er bekanntlich gar nicht zur Buße zugelassen oder die Pönitenz wurde erhöht. Auf Grund der unterschiedlichen Artung der beiden Teile des Bußaktes, von der der erste keineswegs immer der weltlichen Komposition gleich war, darf nicht, wie es Cremer tut, gefolgert werden, die germanische Buße sei apönal, und durch ihr Eindringen in das mittelalterliche kirchliche Pönitenzwesen sei die Alternative „satisfactio = Nichtstrafe aut poena" möglich geworden. Wir sehen auch hiernach, daß die breitere Beweisgrundlage Cremers nicht genügt, seine These zu sichern. Wir gestehen Cremer allerdings zu, daß die Erklärung der Herkunft der sogenannten Redemptionen aus dem Einfluß germanischen Rechtsempfindens auf das kirchliche Denken zu Recht besteht. Aber auch die Redemptionsübung bedeutete für die Pönitenzpraxis der Kirche nicht, Strafe durch einen straffreien Akt zu ersetzen, sondern eine Strafe durch eine erträglichere abzulösen. Wir können nach all diesem der Schlußfolgerung Cremers nicht zustimmen: „Aus allen diesen Beobachtungen ergibt sich, daß satisfactio, im kirchlichen Sprachgebrauch das Gegenteil von Poena bezeichnet, die Befreiung von Strafe bezweckt und in diesem Sinne dem germanischen Strafrecht entstammt"[83]), denn die Cremersche Alternative hat es nach unseren Feststellungen im germanischen Strafrecht nicht gegeben. Uns leuchtet auch ohnehin ein, wie es in einem jungen Strafrecht schlecht möglich sein dürfte, Strafe durch Nichtstrafe zu ersetzen, und wir fügen hinzu, auch nicht in der kirchlichen Bußpraxis der jungen germanischen Nationen, die dazu doch bekanntlich einmal unter dem Einfluß des scharfen und klaren römischen Rechtsempfindens gebildet worden war. Cremer ist, durch Grimms Ansicht von dem apönalen Charakter der weltlichen Komposition auf den falschen Weg geführt, seiner eigenen Entdeckerfreude erlegen. Er hat von der geschichtlichen Entwicklung mehr verlangt, als sie zu leisten vermag. Sie kann stets nur Entwicklung bieten;

83) Cremer I., S. 15.

Sprünge sind für sie Wunder, die sie nicht kennt. Diese darf sie erst recht nicht wagen, wo sie unter dem wachsamen Auge der Überlieferung steht.

Nun sind wir gefordert, einmal aufzuzeigen, wodurch Cremer zu seinem falschen Urteil kam und zweitens anzugeben, wie die nach unserer Meinung allein richtige, der Überlieferung wie der Entwicklung gerechtwerdende Deutung lautet.

Cremer hat, da er die Alternative im germanischen Recht gefunden hatte, eine genaue Nachprüfung der Eigenart der Anselm'schen Alternative im Bereich der kirchlichen Tradition unterlassen. Der Versuch einer Erklärung aus der Überlieferung ist gar nicht gemacht worden. Da steckt Cremers Hauptfehler. Sehen wir nämlich in C. D. H. nach, so stellen wir fest, daß Anselm in einer Antwort seines Collocutors Boso unter genauer Merkmalsbeschreibung eindeutig die Identität des Satisfaktionsbegriffes im Allgemeinen — also ungeachtet des durch Christi Sonderstellung möglichen, neuen Sinngehaltes — mit dem der Kirche behauptet. „Ans. Dic ergo: quid solves deo pro peccato tuo? Boso: Poenitentiam, cor contritum et humiliatum, abstinentias et multimodos labores corporis et misericordiam dandi et dimittendi et oboedientiam"[84]. Die Pönitenz wird also von Anselm ganz unzweideutig als freiwilliger Selbstbestrafungsakt verstanden, wodurch man sich bei Lebenszeit von der Strafe in der Ewigkeit loskaufen könne. Da nun bei der gedanklichen Präzision der Anselm'schen Werke unklare Begriffe undenkbar sind und auch nicht anzunehmen ist, daß der eine Begriff in einer Schrift solchen geringen Umfangs, wie es C. D. H. ist, verschiedenen Inhalt hat, so muß das, was C. D. H. I, 20 von der Pönitenz, die ja gleich satisfactio gleich solvere pro peccato ist, gilt, auch für das erste Glied der Alternative gelten. Damit fällt auch bereits Cremers gegen Harnack gerichteter Vorwurf, als habe dieser vollständig den springenden Punkt in der altkirchlichen Ordnung der Pönitentia übersehen, „wenn er die Forderung der poenitentia legitima als satisfactio congrua behufs Abwen-

---

84) C. D. H. I, 20.

dung der ewigen Strafe dem Anselmschen Dilemma „aut satisfactio aut poena" gleichstellt"[85]).

Cremer hat fernerhin auch nicht beachtet, daß durch die Anwendung des Begriffes satisfactio auf das Handeln der durch Sonderstellung ausgezeichneten Person Christi dieser eine Spezifikation erfahren mußte, die ihn als straffreie Strafablösung erscheinen läßt, wodurch er dann allerdings zur poena in einen völligen Gegensatz gestellt ist, sodaß die Alternative herauskommt, entweder straffreie Satisfaktion oder Strafe. Er sieht nun diesen fälschlicherweise gedeuteten Inhalt der Alternative als gemeinkirchlich an. Dies bedeutet, daß ein Bruch in der Entwicklung des Bußsystems der mittelalterlichen Kirche geschehen ist. Der alte Satisfaktionsbegriff der römisch-christlichen Zeit habe einmal aufgehört, und an seine Stelle sei der germanisch-rechtliche ohne Strafcharakter getreten. Diese Behauptung wird nicht nur durch Anselm selbst, wie wir eben gesehen haben, sondern auch durch die anderen Theologen der mittelalterlichen Kirche widerlegt, die ohne Ausnahme den Strafcharakter der kirchlichen Satisfaktion bezeugen[86]).

85) Cremer II., S. 329.

86) „Quid est enim aliud poenitere, nisi irasci sibi, ut horreat quod fecit et cruciatus a se exigat, ne iudex potius iratus affligat?" Exp. Ps. IV, 4, Cassiodor MSL. 69/70 II S. 50; „Poenitentia appellata quasi punitentia eo quod ipse homo in se puniat poenitendo, quod male admisit" . . . Isid. v. Sevilla, MSL. 82, S. 258. Ethymol. Lib. 6. „Pecatum enim, fratres, impunitum esse non potest: si peccatum impunitum remaneat, iniustum est, ergo sine dubitatione puniendum (est). Hoc tibi dicit deus tuus: Puniendum est peccatum aut a te aut a me. Punitur ergo peccatum aut ab homine poenitente aut a deo iudicante — quid est enim poenitentia nsi sua in se ipsum iracundia? . . . Quando ergo tundis pectus irasceris cordi tuo, ut satisfacias domino tuo . . . Irascere quia peccasti et puniens te ipsum noli peccare: exsuscita cor poenitendo et hoc erit sacrificio deo!" MSL. 38, Serm. 15 5a S. 133, dazu MSL. 39 Augustius 5a Serm. 351, S. 1543; — „Nullum peccatum dimittit deus inultum, hoc est sine vindictam. Quod si non iudicarem hic per poenitentiam, iudicat illam deus per veritatem in iudicio. Nam et de satisfactione dicit: quacumque hora conversus fuerit peccator ad poenitentiam omnia peccata eius in oblivione traduntur. Poenit. Vaticell. II. C. XXII,

Nur auf gewundenen Wegen, die die Beweisführung oft wenig klar und durchsichtig erscheinen lassen, ist Cremer zu seinem Ziele gelangt. Nun haben wir gesehen, welche beiden Irrtümer zu seinem falschen Forschungsergebnis führten. Wir beweisen darum im Folgenden, wie sich das Rätsel um die Herkunft der Alternative löst — und erkennen dabei, wie die Überlieferung beharrt und wie der germanische Mensch sich trotz der Herrschaft der römisch-christlichen Tradition treu bleibt.

Wir verweisen zuerst auf das, was oben im 3. Kapitel über das Heimischwerden des Satisfaktionsbegriffes im römisch-christlichen Denken gesagt wurde und knüpfen damit zugleich an die dort gemachte Feststellung an, daß mit dem Gedanken der Satisfaktion auch der der Alternative bei Tertullian vorhanden war.

Da es uns hier um die Herkunft des „aut satisfactio aut poena" geht, können wir uns mit dem oben Ausgeführten aber nicht begnügen, sondern müssen ganz tief der Wurzel nachgraben, weil wir nur so zu voller Klarheit gelangen können. Wir müssen also noch einmal zu Tertullian zurückkehren, durch den profane Gedankengänge in das kirchliche Denken überflossen. Schauen wir ins römische Recht, so entdecken wir, daß es dort tatsächlich eine Alternative gab, die für die der römisch-christlichen Bußpraxis als Vorlage gedient haben kann. Der Satz: „satisfactio pro solutione est" zeigt dies schon mit verblüffender Deutlichkeit[87]. Der Ausdruck satisfactio, der sonderlich bei der vom Privatrecht geforderten Erfüllung obligatorischer Verpflichtungen gebraucht wurde, heißt dabei die auf andere Weise geschehene Abfindung des Gläubigers als durch die direkte Schuldtilgung, die Bezahlung. Damit ist die Alternative gegeben: „Duas conditiones habet hypothecaria actio, id est,

---

(9. Jahrh.) Wasserschleben S. 559. Ebendas. C. XXI. Qui multa fecerunt, hov est homicidium adulterium . . . eat in monasterio et satisfaciat de omnia, que male gessit et peniteat usque ad mortem quia per confessionem et gemitum et satisfactionem et emendationem vitiorum remictuntur ea peccata . ."

87) Heumann, S. 526.

si soluta est pecunia aut satisfactum est"[88]). Diese scheint nun als Vorlage in dem Tertullianschen Satze zu stecken, der über die Schuldbegleichung vor Gott handelt: „Omne delictum aut venia dispungit aut poena, venia ex castigatione, poena ex damnatione"[89]). Nur die Glieder haben ihre Stellung gewechselt. Venia ex castigatione ist der satisfactio gleich, und wie wir schon oben gesagt haben, stimmt dies ausgezeichnet mit der Rolle der satisfactio in der kirchlichen Bußpraxis überein, — und poena ex demnatione ist der solutio gleich. Wie die solutio der erste und eigentliche Schuldtilgungsweg ist, so auch die poena als direkte Strafabforderung Gottes. Das weltliche Recht erlaubte dem Schuldner, den Weg der direkten Schuldlösung durch einen freiwilligen und zuvorkommenden zu ersetzen, das Gleiche gilt nun auch im Verhältnis des Menschen zu Gott; die Satisfaktion ist in der Alternative die leidensmäßige, freiwillige Schuld- und Straftilgung zwecks Abwendung der Pön, des Verlustes der beatitudo. Die Pönitenz — das ist noch wichtig zu betonen — ist somit immer zugleich ein Verdienst, weil sie freiwillige Werthingabe bedeutet. Meritum und satisfactio liegen von Anfang ineinander, sie sind also nicht derart verschieden, daß eines ein ethischer, das andere aber ein rechtlicher Ausdruck ist. Mit diesem Ineinanderliegen von Satisfaktion und meritum in der Pönitenz war auch der Grund für die Praxis gelegt, Strafe durch reine Verdienste zu tilgen. Dies war umso eher möglich, als jegliches Verdienst irgendwie doch durch Leiden erworben werden mußte. Auf Grund dieses Doppelcharakters, der mit satisfactio identischen poenitentia wurde es Anselm möglich, wiewohl eben auch für ihn die Pönitenz Strafcharakter hatte, ruhig das strafgeartete erste Glied der Alternative so zu benutzen, als stände es im Gegensatz zur Strafe. Es ist Anselms voller Ernst, daß die Satisfaktion, die Christus Gott zwecks Schuldabtragung für die Menschheit leistet, nicht Strafe ist; denn darin ist Anselm auch mit den Ungläubigen eins, daß er die Gerechtigkeit, die den Unschuldigen für den Schuldigen straft, nicht anerken-

---

88) Ibid.

89) Tertullia, De pudicitia c. 2.

nen kann[90]. Auch Anselm konnte sich Christi Sühnetat nur als reines Verdienst denken. Der Gedanke der Übertragbarkeit und Anrechenbarkeit eines überschüssigen Verdienstes, der zu einer solchen Darstellung der erlösenden Wirkung der Tat Christi nötig ist, war nichts Neues, denn schon seit den Anfängen des griechischen Christentums war er in der christlichen Kirche heimisch. Warum sollte sich Anselm nicht dieses Gedankens bedienen, zumal die Möglichkeit der Stellvertretung Christi für die Menschheit angesichts der Blutsverwandtschaft Christi zur adamitischen Menschheit noch erhärtet wurde. Der in der Kirche des Mittelalters sehr lebendige Gedanke einer satisfactio vicaria der iusti für die paccatores bot Anselm die Brücke, das Werk Christi als stellvertretende Genugtuung darzustellen[91]. Dieses für das sittliche Bewußtsein jener Zeit nicht anstößige Verfahren gab Anselm also die Möglichkeit, dem Mißverständnis der Ungläubigen entgegentreten zu können, als habe der Unschuldige die Strafe der Schuldigen getragen.

Auf die in diesem Kapitel zur Erörterung stehenden Frage nach der Herkunft der Alternative in Anselm C. D. H. ist nunmehr abschließend zu antworten: Anselm hat die Alternative „aut satisfactio aut poena“ dem Grundschema der Bußpraxis der mittelaltlerichen Kirche entnommen, das seit den Anfängen der alten Kirche im Wesentlichen dasselbe geblieben war. Wegen der Sonderstellung Christi als eines der Satisfaktion nicht bedürftigen Gottmenschen büßte bei Anselm der erste Teil der Alternative, der sonst auch Strafcharakter hatte, denselben ein. Dadurch wird der Eindruck erweckt, als läge hier eine neue, von der altkirchlichen stark unterschiedene Alternative vor, was aber, wie wir gesehen haben, keineswegs der Fall ist. Cremer ist diesem Eindruck erlegen und hat sie im germanischen Recht aufgefunden zu

---

90) C. D. H. I, 8.

91) „Prostrato corde poscentes, ut quamvis tanta sint nostra facinora, quibus etiam immunerabillibus sanctorum suffragiis laboremus, tu tamen immensa pietate concedas ne scelera magis nostra praevaleant quam satisfactio pro nobis copiosa iustorum.“ Lib. sacr. eccl. Rom, Leo I. MSL. 54/56 II, S. 33.

haben, geglaubt. Er konnte aber seinen Beweis nur deshalb zuende führen, weil er sowohl von Anselms Alternative als auch von der des germanischen Strafrechtes ein falsches Bild hatte. Wir müssen damit also den Gedanken von der Übernahme der Alternative des germanischen Strafrechtes in die kirchliche Bußpraxis und in Anselms C. D. H. endgültig begraben. Lediglich eine parallele Übereinstimmung zwischen den Alternativen kann festgestellt werden. Diese ergibt sich, so verblüffend es auch sein mag, ganz einfach, aber anders, als sie Cremer fand. Wir stellen zur Veranschaulichung dessen, was wir meinen, die Alternativen in Form einer Proportion gegenüber. Die kirchliche, freiwillig übernommene, meritorische Bußleistung (= Pönitenz, Satisfaktion) verhält sich zur Strafe als direkt reaktivem reinen Vergeltungsakt (= poena = Entziehung der beatitudo) wie die germanisch-rechtliche, freiwillig übernommene, strafgeartete Komposition (= Satisfaktion) zu dem reaktiv-rächenden Zugriff seitens privater oder öffentlicher Hand (= Friedlosigkeit, Rache, öffentliche Strafe). Dieser Entsprechung von kirchlicher und weltlicher Rechtsausgleichsmöglichkeit, die wenn auch nicht volle Übereinstimmung so doch Ähnlichkeit der sie bedingenden Charaktere voraussetzt und die dem Germanen die Anerkennung der kirchlichen Rechtswaltung deshalb nicht schwer machte, ist es zu verdanken, daß Anselm die kirchliche Alternative als überzeugungskräftig für die Ungläubigen annehmen konnte. Wir können weiter sagen: Nur mit dieser Entsprechung und nicht etwa mit der Macht der kirchlichen Tradition hing es zusammen, daß das Schema der römisch-kirchlichen Bußdisziplin ohne starke Veränderung beharren konnte.

Wir sind zum Schluß dieser Erörterung an den Punkt gelangt, wo wir zum Nachdenken darüber veranlaßt werden, ob die Herrschaft der römisch-christlichen Tradition in der mittelalterlichen Kirche nicht doch zum großen Teil anderswo ihren Grund hat als in der Übermacht der Tradition, ob nicht irgendwelche tieferen Übereinstimmungen zwischen der durch den römischen Geist neu geformten christlichen Anschauungswelt und dem germanischen Geist und seinem von ihm zu formenden Christentum bestanden, ob

nicht ferner der römische Geist mit der Ausbildung seines Christentums für den germanischen Geist und seine Arbeit vorbereitend gewirkt hat und ob nicht letztlich das durch den römischen Geist geformte Christentum die Germanen in einer solchen Entwicklungsstufe antraf, daß es ihnen nahe erschien. An all das haben wir zu denken, wenn wir nun endlich an die Beantwortung der Frage herantreten, ob in C. D. H. germanisches Christentum vorliegt. Dabei werden wir auch genauer auf die Gründe, die dem germanischen Menschen die Übernahme des römisch-christlichen Bußinstitutes erleichterten, zu sprechen kommen.

Kapitel VI:

Anselms Satisfaktionstheorie, eine germanische Schau christlicher Grundwahrheiten.

Im 2. Kapitel führten wir den Berechtigungsnachweis, gerade in Anselms Schriften germanisches Christentum zu vermuten. Wir mußten dabei der Barth'schen Meinung entgegentreten, als sei Anselms eigentliche Absicht keineswegs apologetisch und das Ziel seiner Arbeit nicht das „probare". Schauen wir nur noch kurz in die ersten Kapitel der Schrift C. D. H., deren Analyse wir uns jetzt zuwenden, so bestätigt sich uns die obige Feststellung unwiderleglich, daß Anselm mit dem intelligere auch das probare erreicht sieht.

Anselms Collocutor Boso führt sich nämlich mit folgenden Worten in seine Rolle ein: Patere igitur, ut verbis utar infidelium[92]). Er will Anwalt der Ungläubigen sein, die nicht ohne Vernunftbeweis zur Anerkennung der Glaubenswahrheiten bereit sind und behauptet sogar — das ist von größter Bedeutung und verdient stärkste Beachtung, daß Gläubige und Ungläubige, sofern sie die ratio fidei suchen, ein und dasselbe Ziel anstreben: Quamvis enim illi ideo rationem quaerant, quia non credunt, nos vero, quia credimus, unum idemque tamen est, quod quaerimus[93]). Aus diesem Bosowort erhellt ferner, daß Anselm all die Probleme, die er nun als Fragen dem Boso in den Mund legt, wie seine eigenen durchdacht hat. Er konnte daraus die Folgerung ziehen, mit seiner Zufriedenheit auch die der Gegner geschafft zu haben. Die Fragen selbst, die Anselm durch Bosos

92) C. D. H. I, c. 3.
93) C. D. H. I/3.

Mund an sich, den Anwalt der Gläubigen richtet, sind keineswegs behutsam oder oberflächlich gestellt. Die Hauptfrage, warum ein Gottmensch, die die große, ärgerniserregende Wahrheit der Gottanwesenheit in Jesus Christus betrifft und die vielen anderen schwierigen Probleme, wie z. B. das, ob es nicht für Gott eine Schande sei, durch die Menschwerdung so erniedrigt zu sein, oder das des verstockten, unwissenden Gottlosen, in welchem Gefängnis sich denn der Mensch befände, aus dem er nur durch Gottes Hilfe befreit werden könnte und das andere schwierige Problem, das beim Vernünftigkeitserweis der „heilsgeschichtlichen Umwege" Gottes angesichts der Allmacht Gottes aufgegeben ist — „ut multa alia taceam" — lassen erkennen, daß Anselm die Einwände der Ungläubigen fast besser kannte als sie selbst. Anselm weiß um die Schwierigkeit der zu lösenden Probleme. Er weicht aber nicht vor ihr zurück, sondern stellt sich klar die Aufgabe mit den Worten: Monstranda ergo prius est veritatis soliditas rationabilis, id est necessitas . . .[94]) Er lehnt zum Beweis der Notwendigkeit des Verlaufs der heilsgeschichtlichen Geschehnisse den einfachen Verweis auf die Aussagen der Offenbarung und der Tradition als für den Beweis untauglich ab. Er will sich lediglich auf die Vernunft stützen. Wir wissen aber, daß, je schwieriger die zu lösenden Probleme sind, die Vernunft um so tiefer auf die irrationalen Wertgegebenheiten zurückgreifen muß, um zum Ziele zu gelangen.

Zwecks Analyse der Schrift C. D. H. stehen uns zwei Wege offen. Wir können einmal die Aufgabe, ob Anselm germanische Anschauungs- und Denkweise zur Darstellung christlicher Wahrheiten benutzt, so lösen, daß wir der Anselm'schen Gedankenführung gleichsam nacherzählend folgen und dann an den in Frage kommenden Stellen unsere Beobachtungen vermerken. Dieser Weg ist aber zu unergiebig und das, was wir als germanisch an Anselms Theorie erkennen könnten, würde unter der Stoffmasse des Nacherzählten ersticken. Dieser Weg führte zu einem Kommentar. Wir wählen den anderen uns freistehenden Weg.

---

94) ibid. I/4.

Die biblische Botschaft, die die Bedeutung Christi bezeugt, und die auch der Schrift C. D. H. zugrunde liegt, ist ein Sinngebilde, das durch bestimmte Hauptbegriffe zusammengehalten wird. Diese Hauptbegriffe gleichen dem stählernen Gerüst, durch das ein hohes Gebäude steht. Sie sind weiterhin auch die Punkte, die, weil sie selber dem Ganzen die gedankliche Ordnung verleihen, es uns ermöglichen, den Stoff systematisch zu gliedern und darzustellen. Eine solche systematische Darstellung, die also gleichsam der inneren Logik des Stoffes selbst folgt, gewährleistet Klarheit und Übersichtlichkeit der ineinandergreifenden Gedankenführung und bewahrt den Verfasser vor der Versuchung, etwas zu wiederholen. Uns kommt es aber gerade darauf an, ein möglichst klares und geordnetes Wissen über den Gegenstand zu gewinnen, den zu erkennen wir uns bemühen.

Wir treten nun endlich in die Untersuchung ein.

Die Heilige Schrift Alten und Neuen Testamentes verkündet das Herrschaftsrecht Gottes über seine Schöpfung und über die zu ihr gehörenden Menschen. Dieser Herrschaftsanspruch spricht sich am klarsten im ersten Gebot als dem Selbstzeugnis des Höchsten aus. Das Gebot fordert für den Schöpfer den ganzen Gehorsam des Geschöpfes und will jeden Gottersatz durch göttliche Verehrung geschöpflicher Dinge untersagen. Jesus tritt mit der Heroldsbotschaft auf: Gottes Königsherrschaft ist da und läßt — das ist das Geheimnis seines Lebens — bis zum Kreuz Gott ganz Herr über sich sein. Er weiß, daß er nur in die Welt gekommen ist, den Willen des, der ihn gesandt hat, zu tun. Für Jesus ist Gott der eine, allmächtige, vollkommene, gerechte und heilige Herr des Himmels und der Erde. Von ihm allein nimmt er seinen Willen und empfängt seine Ehre. Damit ist Jesus der Erstling des Reiches, da Gott herrscht.

Das Wissen um diesen Hauptpunkt der Botschaft Christi lebt in der christlichen Gemeinde, der Volksversammlung Gottes, weiter. Wenn auch Christus, der Auferstandene, als Kyrios angebetet wird, so bedeutet dies keineswegs eine Entthronung Gottes. Christus ist Mittler zwischen Gott und Mensch für seine Gemeinde und als solcher Vollender und Vorbild des Glaubens, der Gott wirklich Gott und Herr

sein läßt. Der Apostel Paulus, der sich am Anfang seines Römerbriefes als Sklave Jesu Christi vorstellt, will mit diesem Bekenntnis nicht im geringsten Gottes Alleinherrschaft beschneiden. Das Ende seiner zutiefst theozentrisch und monotheistisch gerichteten Theologie lautet nicht ohne Grund: „Auf daß Gott sei alles in allem.“ Paulus weiß als Jünger Christi, daß nichts ohne den Willen Gottes geschieht und alles letztlich diesem Herrenwillen folgen und dienen muß.

Zur Bezeichnung dieses Herrseins Gottes über seine Schöpfung verwendet die Heilige Schrift neben vielen anderen den Ausdruck Ehre, das Alte Testament noch weit häufiger als das Neue[95]. Die Ursache dafür, daß das Alte Testament Gottes Herrsein mehr als das Neue Testament mit dem Ausdruck Ehre wiedergibt, liegt einfach darin, daß für das Volk des Alten Testaments seiner Entwicklungsstufe gemäß Ehre ein noch lebendiger Ausdruck für Machtbesitz darstellte als für das Gemeinbewußtsein zur Zeit Jesu.

Mit der ungeheuren Missionskraft der ersten Zeugen erobert sich die Heroldsbotschaft von Gottes Herrschaft bald die griechisch denkende Welt, die sich bereits in einer fortgeschrittenen Epoche ihrer kulturellen Entwicklung befindet und die aus diesem Grunde und auch infolge rassischer Unterschiedlichkeit andere Ausdrücke zur lebendigen Darstellung vom herrschenden Willen benutzen muß. Der Grieche erkennt Gott als den Herrn und Machthaber durch ontologisch bestimmte Begriffe; für ihn ist Gott Herr, indem er das Seiende gegenüber dem Nichtseienden, das Eine gegenüber dem Vielen, das Wahre gegenüber dem Unwahren, das Leben gegenüber den Todesmächten ist.

Das Christentum geht von dort in den römischen Kulturkreis über. Der römische Mensch ist, wie wir sahen, wesenhaft anders geartet als der Grieche. Seine Welt ist die des Willens zur Macht. Er kennt von Natur das selbstherrliche, unumschränkte Verfügungsbedürfnis über das Eigentum[96]. Er begreift daher Gottes Herrsein mit dem Gedanken der absolutistischen Herrschaftsform. Gott ist Herr

95) Ps. 19,2; 26,8; 57,6; 113,4; Jes. 6,3; Luk. 2,14; Röm. 11,36.
96) Siehe Kap. 1 und 3.

als der auf das Seine bedachte Besitzer, unumschränkter Gebieter, Gesetzgeber und Richter. Sein Reich ist eine civitas, über die er mit Recht und Gesetz, schenkend und fordernd, richtend und strafend gebietet. Die Ehre, honor, spielt zur verständlichen Darstellung der Herrschaft Gottes keine so große Rolle, aber die gloria, auf die es einer solchen selbstherrlich und egoistisch handelnden Willenshaltung, wie es die römische war, immer ankommen muß.

Die germanische Welt öffnet sich dem Christentum. Nach dem Verschwinden der arianischen Kirchen verankert sich der christliche Glaube in römischer Gestalt in der germanischen Seele. Die Germanen übernehmen die christliche Verkündigung vom Herrsein Gottes in römischer Gestalt, weil sie selbst irgendwie den Römern ähnlich sind. Begreift der Römer Gott als absoluten Willen zur Macht über die Erde, als Herrn, der seine Geltung durch Strafe und Vergeltung behauptet, so fällt es dem germanischen Menschen bei seiner willenhaften Wesensart nicht schwer, diesen Gottesbegriff zu übernehmen. Dem Germanen, der nach unseren obigen Feststellungen aller unpersonhaften, humanistischen Denkweise fern ist und dessen Lebensgefühl von dem Ringen der auf Freiheit, Ehre und Macht bedachten urwüchsigen Gestalten beherrscht wird und das auch die gellende Dissonanz hart aufeinanderprallender Willensmächte kennt, kann nur ein „Herr“-Gott, wenn auch zuerst im römischen Gewande willkommen sein. Die Wesensähnlichkeit dieser beiden Charaktere erklärt die Leichtigkeit der Übernahme, und doch kann der Germane — mag ihm auch das person- und willenhafte Denken und Fühlen des Römers nicht fremd sein — sich nicht mit einer bloßen Übernahme begnügen. Ähnlichkeit ist eben noch lange nicht Gleichheit. Er muß die biblische Botschaft, um sie nah und lebendig zu haben — dazu treibt ihn auch sein grundehrliches, tiefbohrendes Wesen, — in seiner Sprache hören, er muß die römischen Krücken werfen, um frei auf eigenen Füßen zu stehen. Er muß es tun, wenn ihm auch die römische Überlieferung Gehorsam und fast sklavische Nachahmung vorschreibt. Er vollzieht diese Germanisierung inmitten der ihm mit der lateinischen Sprache aufgezwungenen unterschiedlichen Begriffswelt. Dafür ist

uns Anselm gerade durch sein Verständnis des ersten Punktes und auch das der anderen ein unwiderleglicher Zeuge. Wir fragen, was dünkt uns an der C. D. H. von Anselm vorgetragenen Gottesanschauung germanisch?

Anselm begreift Gott in C. D. H. als willensmächtige Persönlichkeit, der alles unterliegt und nichts widersteht und in der alles besteht[97]. Als solche könnte Gott das, was er auf den der Vernunft oft dunklen Umwegen der Heilsgeschichte erreicht, lediglich „sola voluntate" und „solo iussu" bewirken. Der Kern der Anselm'schen Gottesanschauung ist tatsächlich der Wille. Dies bestätigt sich uns auch durch die Definition des Zornes und der Gerechtigkeit. Der Zorn ist nämlich nichts anderes als die voluntas puniendi, die Gerechtigkeit ebenfalls nichts anderes als die rectitudo voluntatis[98]. Der Wille Gottes ist aber kein willkürlicher, sondern wirklich ein göttlicher, der, wenn er sich in Freiheit bewegt, nicht das Ungerechte sondern das Rechte will. Er zielt auf das „ad hoc quod expedit aut quod decet"[99]. Es ist also nicht das gerecht, was Gott will, sondern Gott will nur das, was gerecht und gut ist, darin besteht sein göttliches Wesen. Gottes Wille gebietet somit nicht aus eitler Freude am Gebieten oder aus Herrschaftsgelüsten; er verwaltet sein Amt, weil er die Quelle des Guten und des Rechten schlechthin ist und weil es über Gott hinaus nichts Größeres und Besseres gibt[100]. Diese Bestimmung des Gottesbegriffes zeigt deutlich, wie Anselm den Schöpfer nach seinem germanischen Lebensgefühl als gebieterische Willensmacht begreift, wie er sich aber andererseits doch noch nicht zu jenem im römischen wie auch im germanischen voluntaristischen Lebensgefühl schlummernden Radikalismus versteigt, den später Duns Scotus vertrat. Für Anselm ist Gott also nicht unumschränkt freier Wille, sondern ein durch das Gute zuvor bestimmter; er ist kein Herr, der schaltet und waltet wie ein orientali-

97) C. D. H. I, 6; De fid. Trin. c. 3, MSL. 158, 271; C. D. H. II, 10.

98) C. D. H. I, 11.

99) Das. I, 12.

100) Das. I, 13.

scher Despot oder wie ein römischer Imperator. Wenn Anselm aber trotzdem das Verhältnis Gottes zu den Menschen wie das des Herrn zu Sklaven ansieht, so widerspricht dies keineswegs unserer obigen Behauptung. Anselm setzt dies Verhältnis, das im übrigen aus der damaligen Ständeordnung jedem bekannt war, nur, um das dem Schöpfer nach seiner Offenbarung zustehende Herren- und Forderungsrecht zu verdeutlichen. Dies Bild will also keine negative moralische Qualifikation noch eine völlige Rechtlosigkeit des Menschen besagen. Daß Anselm dies gerade nicht wollte, geht unwiderleglich daraus hervor, daß er den Menschen der göttlichen Genugtuungsforderung für würdig hält. Gottes Herrschaft schafft nach Anselms Anschauung eben keinen Sklavenstaat sondern ein regnum, ein Königtum, in dem ein rechter Wille regiert und nicht ein despotischer willkürlich herrscht. Das Bild vom Herrsein Gottes über die Menschen als Sklaven will also nur den ungeheuren Abstand zwischen dem Schöpfer und Geschöpf klarstellen und ist als Parallele für unsere heutige wissenschaftliche Ausdrucksweise anzusehen, die Gottes Andersheit und Herrentum mit dem Ausdruck des Absoluten begreift. Wiederum muß nun gesagt werden, daß mit der Beschränkung des göttlichen Willens durch die Bindung an das Gute das alleinige Herrschaftsrecht des Schöpfers in keiner Weise begrenzt ist. Anselms Gott duldet nicht den Teufel im Besitze eigenen Rechtes neben sich, wie bisher und nachher die mittelalterliche Kirche lehrte und wie es Nikolaus von Methone in seiner ungefähr gleichzeitig verfaßten Genugtuungstheorie annimmt. Warum lehrt der sonst so überlieferungsgetreue Anselm anders als die offizielle Kirche? Warum bricht er mit einer Anschauung, die seit mehr als 800 Jahren, nämlich seit den Tagen des Irenäus in der Kirche heimisch war? Anselm tut es weder, weil er Freude an Neuerungen hat, noch weil es besser in seinen Beweis paßt, sondern allein deshalb, weil ihm sein eigenes vom Drang ins Souveräne beherrschtes germanisches Lebensgefühl das Verständnis des biblischen Gottesgedankens öffnet. „Dieser Fortschritt des Gottesbewußtseins zur reineren Idee des Absoluten“, wie Christian Ferdinand Baur diese Anselm'sche Neuerung mit Hegelschen

Ausdrücken kennzeichnet, erklärt sich aus der eigenwilligen, herrschbedachten germanischen Charakteranlage[101]). Der mit dem Recht des Teufels gebliebene Rest des Dualismus, der im übrigen durch die noch vorhandenn heidnisch-religiösen Ideen der Germanen viel eher hätte gefördert als vermindert werden können und die damit zusammenhängende mythologische Verschleierung des reinen Gottesbegriffes weichen bei Anselm dem aus dem starken und gesunden germanischen Lebensgefühl neugefaßten Monotheismus. So gibt es im All der Schöpfung nur einen „Eigen“-Willen, einen Herrn, der jeden anderen Eigenwillen zur Sünde macht und der sich und seiner Ehre auf Grund der „immutabilitas honestatis eius“, ohne dabei einem Zwang zu unterliegen, in Freiheit treu bleibt[102]).

Dieses einen Gottes hohe Herrenstellung bezeichnet nun Anselm folgerichtig nach seiner germanischen Denkweise mit dem Ausdruck, der, wie wir im IV. Kapitel gesehen haben, das Lebensgefühl jener Zeit beherrscht und den der Germane als Inbegriff seines Lebens und höchsten Wert über alles liebt und schätzt, nämlich dem der Ehre. Ehre ist der allgemein bekannte, lebendige Begriff für eine rechtmäßige Geltung, sei es nun die Stellung des einfachen Freien, des Herzogs oder des Königs. Sie ist, was ihren konkreten Inhalt

---

101) MSL. 158, 277 de fid. Trin. c. 5; C. D. H. II, 9; C. D: H. I, Taur, Versöhnungslehre S. 155. — Anselm lehnt jene Lehre vom Rechte wie auch die von der Täuschung des Teufels ab, „an ut falleres diabolum qui fallendo hominem deiecit de paradiso? Sed utique veritas nullum fallit“. Med. XI MSL. 158, 763. Der Teufel hat weder eine Rechtsforderung vor Gott noch vor den Menschen. Auf eine dahingehenden Frage antwortet Anselm: Sed certe diabolo Nec deus debebat aliquid nisi poenam; nec homo nisi vicem . . . sed et homo et diabolus Dei erant. MSL. 158, 764. Die heidnisch-germanisch religiösen Ideen waren mythologisch und dualistisch geartet. Der Christ wurde in den Anfängen der Christianisierung der Germanen von den Neubekehrten als Besieger des Satans im Mordhaus der Hölle verehrt. Anselm hat also nicht — wie sollte er auch — die mythischen Bilder benutzt, sondern die klaren Anschauungen und Begriffe, die ihm das profane Leben bot.

102) C. D. H. I, 21 I; II, 5.

anbetrifft, jeweils verschieden nach Stand und Stellung. Zu erkennen ist ihr jeweiliger Inhalt an dem Maß der Pflichten derer, die mit dem, dem die Ehre gebührt, in Beziehung stehen. Wie soll Anselm Gottes Schöpfer- und Herrenstellung treffender beschreiben als mit dem Ausdruck, der wie kein anderer in seiner Zeit nicht nur die Höhe sondern auch das Recht, diese Höhe unangefochten zu behaupten, in sich birgt und der dazu noch Raum genug hat, selbst der höchsten Stellung zum rechten Ausdruck zu verhelfen. Anselm kann Gottes Herrsein mit diesem Begriff so tief und lebendig erfassen, weil er eben seine eigene Stellung mit diesem Ausdruck begreift und zwar so, daß er nun auch von dem Maß der Verpflichtung, die die Ehre auferlegt, zur Erkenntnis der Höhe der Ehrenstellung Gottes gelangt.

Dafür ist neben vielen anderen die Stelle, an der Anselm den Honor-Begriff einführt, beweiskräftig genug: Haec est justitia sive rectitudo voluntatis quae justos facit sive rectos corde, id est voluntate. Hic est solus et totus honor, quem debemus deo.[103]. Es wird hieran weiterhin deutlich, wie nach Anselms Meinung offenbar auch seine Leser und Hörer ohne Widerrede wissen und zugeben: Ehre ist das Erste und Letzte, was wir Gott, dem Herren schulden, weil wir damit sein Herrenrecht anerkennen. Äußerst beweisreich für unsere Behauptung, Anselm stelle trotz lateinischer Sprache und Überlieferung Gottes Herrsein aus seinem germanischen Lebensgefühl dar, ist ferner die Feststellung, daß in seiner Theorie mit keinem Wort von gloria die Rede ist. Wir erinnern in diesem Zusammenhange daran, daß das Herrsein Gottes im Anschauungsbereich des römischen Menschen, der aus berechnender Selbstsucht auf absolutistische Herrschafts- und Machtentfaltung ausging, nur mit gloria verdeutlicht werden konnte, in deren Glanze sich der Herrscher selbstgefällig sonnte. Warum benutzt Anselm nicht diesen Ausdruck? Liegt das Wissen um gloria doch dem willenstarken Germanen bestimmt nicht fern und müßte doch gloria noch geeigneter erscheinen, des Höchsten

---

103) C. D. H. I, 11.

Herrenstellung zu beschreiben? Wir wissen, Anselm will den Gläubigen, die die rationale Necessität der Glaubenswahrheit aufgewiesen wünschen und den Ungläubigen, die nichts glauben wollen, ohne zuvor einzusehen, die Ärgernis erregende Mittelpunktstatsache unseres Glaubens, die Inkarnation und den Tod des Gottessohnes erklären. Dazu bedarf es nicht nur einer Rede in der Denk- und Anschauungsweise seiner Hörer und eines Schöpfens aus ihrer Wertewelt, sondern auch eines sicheren Aufbaus der Beweisführung. Anselm will den Menschen und nicht zuletzt sich selbst Gottes rechtlich unanfechtbare Herrenstellung verdeutlichen, um sie durch diese Erschließung festzulegen und sie zur Anerkennung dieses göttlichen Herrenrechtes durch ihr eigenes Empfinden gleichsam zu überwinden. Während nun aber Ehre der umfassende und anerkannte Ausdruck für das Existenzrecht einer Person darstellt, die jedem so selbstverständlich wie das Recht zum Leben zugestanden werden muß, ist es der Ruhm eben keineswegs.

Der Ruhm ist auch für das Empfinden jener Zeit nur etwas Zusätzliches; jedenfalls fehlt ihm jeder unmittelbar gegebene Rechtsgrund. Wer keinen Ruhm hat, braucht noch nicht rechtlos zu sein, ja, er kann erst recht unangefochten im Besitze aller Rechte sein. Wer aber keine Ehre hat, ist nach Ansicht jener Zeit rechtlos. Wir erkennen leicht, welch' eine tiefe Kluft diese beiden Begriffe von einander trennt. Der Ruhm wird nicht zu selten durch Rechtlos- und Ehrlosmachung also durch Zerstörung der Ordnung, die die Ehre garantiert, erworben. Er muß immer erst erobert werden und ist nie etwas mit uns unmittelbar Gegebenes. Ehre dagegen besitzt man. Ruhm wird von all denen ersehnt, die dem brutalen Egoismus frönen und mehr an sich selbst als an andere denken. Ruhm gleicht der eitlen Ehre von Galater 5, 26. Er ist ein Geschenk der launischen Fortuna, Ehre jedoch das der Göttin der Gerechtigkeit. Wer Ruhm sucht, kämpft nicht um die ihm zustehenden Rechte, nein, er verlangt ohne Rechtsgrund mehr als ihm gehört. Deshalb kann niemand einen anderen, der ihn zu rühmen unterläßt, schuldig sprechen. Den Ruhmbegierigen mißt das um Recht eifernde Auge. Dem Ehrbewußtsein gehört die

Sympathie, damals vielleicht noch mehr als heute. Nach dieser kurzen Charakteristik von Ruhm und Ehre wird uns schon einsichtig, warum Anselm unmöglich Gottes Herrscherstellung mit gloria bezeichnen kann. Anselm kann aus der Bindung an sein germanisches Lebensgefühl und in Verfolg der ihm gestellten Aufgabe nicht von gloria Dei reden. Wollte er es aber dennoch tun, so müßte er seinen Hörern zuerst beweisen, warum Gott mehr als die mit seinem Schöpfer- und Herrsein verbundene Ehre beanspruchen könne, warum Gott mehr haben dürfe als das ausmacht, worin doch schon seine Sonderstellung voll zur Geltung kommt. Diesen Schwierigkeiten wäre Anselm ausgesetzt gewesen, und er hätte sich, wollte er von gloria sprechen, von dem germanischen Lebensgefühl entfernt, das ihm aber allein die Möglichkeit gab, seinen Beweisgang überzeugend zu beenden. Anselm hat noch genügend Einwände, die sich noch außerdem gegen Gottes Ehr- und Rechtsbehauptung wenden, zu entkräften, als daß er sich solche Fehler in den Fundamenten seiner Theorie erlauben könnte.

In diesem Zusammenhange müssen wir darauf verweisen, wie völlig verfehlt es ist, wenn E. Höhne, der in seiner Dissertation sonst sehr viel kluge Gedanken geäußert hat, meint, Anselm habe den Begriff der Ehre wie den der Genugtuung „Ex sermone equitum“ entnommen, die sich bekanntlich in der Bestimmung der Ehre mehr von der Laune der Willkür als von einem gesunden Empfinden haben leiten lassen und deren Ehrbegriff angesichts ihres eitlen Geltungsstrebens wohl mehr dem Ruhme gleichkommt. Dies klingt fast so, wie wenn in jener Zeit das Wissen um Ehre Privileg Bevorrechteter, nicht aber Gut des gemeingermanischen Bewußtseins ist. Hätte Anselm deren Ehrbegriff auf Gott übertragen, er hätte damit wie mit dem Ausdruck gloria seinen Beweis ins Wanken gebracht. Bedenken wir doch, was wir eingangs dieses Kapitels sagten, daß, je schwieriger der Beweis ist, die Vernunft umso tiefer auf die anerkannten irrationalen Wertgegebenheiten zurückreifen muß[105].

---

104) Vergleiche C. D. H. I, 13.

105) Höhne S. 40, 43, 44.

Auch ist es völlig mißverstanden, — der Grund für diese unzutreffende Kritik der Theorie liegt in der Ablehnung der objektiven Versöhnungslehre — wenn Harnack aus der Verwendung der Begriffe honor und satisfactio die Folgerung zieht, Gott erscheine wie ein reicher, auf Ehre und Vergeltung bedachter Privatmann[106]. Mit vollem Recht weist Reinhold Seeberg diese Deutung als falsch zurück[107]. Diese Ausdrücke sind von Anselm doch gerade deshalb nicht verwandt, Gott etwa in seinem Schöpfer- und Herrsein zu karrikieren, ihn von seinem Weltherrscherthron auf den Sessel eines mächtigen und ehrgeizigen Privatmannes zu setzen sondern einzig und allein darum, um in der Denkweise jener Zeit Gottes Herrsein nahe und einleuchtend sein zu lassen und dies nicht ,weil Anselm es von außen herholt sondern weil er so denken muß. Im übrigen kann uns Harnacks Kritik, die der weiter fortgeschrittenen Entfernung der Theologie vom biblischen Gottesbegriff entsprechend nur die Radikalisierung der Ritschlschen Ansichten bedeutet, gerade das ungewollt bestätigen, was wir zu erweisen versuchen, wie Anselm in seiner Theorie möglichst nicht in Schriftworten, sondern in den lebendigen Ausdrücken seiner Umwelt redet, die nicht den wahren Gott von Hause aus kennt, wohl aber viele mächtige Privatleute. Es geschieht nun oft im Leben so, daß ein barmherziges Sichniederbeugen wie Erniedrigung mißverstanden wird.

Anselm will seiner Zeit durch die Anwendung des Begriffes Ehre Gott ganz nahe sein lassen, er will ihn damit aber nicht erniedrigen. Die Menschen sollen gleichsam mit Gott mitfühlen. Nun hat Anselm es aber leider nicht verhindern können, daß selbst ein so großer Theologe wie Harnack dies reizvolle theologische und missionarische Kunststück verkannte und den so nahe gebrachten Gott nur noch als reichen Privatmann zu erkennen glaubte.

Anselms Gott ist wirklich kein reicher Privatmann, er ist König seines Reiches. Er sehnt sich nicht nach gloria,

---

106) D. G., Band III S. 357.
107) Seeberg, D. G. Band III S. 223.

um sich darin zu sonnen, aber er besteht auf das heilige Recht seiner Ehre.

Gott ist aber doch der Herr von heiliger Majestät, der „ferne" Gott. Damit sind wir bei der Frage angelangt, ob denn Anselm mit dem Begriff der Ehre nicht Gottes absolute Majestät und unabhängige Herrscherstellung beenge. Wir können dazu aber feststellen, daß der honor Dei durchaus auch die Majestät und Würde des Höchsten wiedergibt. Anselm braucht zu garkeinem anderem Begriff zu greifen, denn er darf voraussetzen, daß seine Hörer Gott die ihm gebührende, unabhängige, rechtmäßige Sonderstellung lediglich durch diesen einen Begriff einzuräumen vermögen. Darum bringt er auch Gottes abolute d. h. seine fürsichseiende Majestät mit demselben Wort zum Ausdruck: „Dei honori nequit aliquid, quantum ad illum pertinet, addi vel minui. Idem namque ipse sibi est honor incorruptibilis et nullo modo mutabilis"[108]. Dem Höchsten kann seine eigenste Ehre nicht genommen werden, der „honor immanens" zum Unterschiede zum honor transeuns, der durch Ungehorsam der Geschöpfe geraubt werden kann. Der „honor immanens" ist unverletzbar. Durch ihn bleibt die Absolutheit, Jenseitigkeit und Andersheit Gottes gegenüber dem Menschen als Geschöpf gewahrt. Auch für diese Darstellung und dieses Verständnis der Majestät des Schöpfers, wie sie die heilige Schrift lehrt, gibt es zu Anselms Zeit eine Vorlage. Die Götter, Könige und Führer sieht der Germane mit einer Ehre beschenkt, die im tiefsten Grunde weithin unantastbar ist. Wie lebendig in Anselm gerade das Wissen von der fernen Würde Gottes ist, geht aus jenen Stellen am deutlichsten hervor, nach denen er seinen Collocutor Boso gerade durch den Blick auf die unendlich ferne und andersseiende göttliche Majestät die Tiefe der Schuld erkennen lehrt[109]. Oberflächlich erscheint uns darum Harnacks Kritik, die mit Anselms Rede von Gottes Ehre den Höchsten seiner ihm kommenden Würde beraubt und zu einem Privatmann erniedrigt glaubt. Der Anwalt der Glaubenswahrheit denkt

108) C. D. H. I, 15.
109) Daselbst I, 21.

nicht im mindesten daran, durch den Gebrauch des Wortes honor Gott so hinzustellen, als sei dieser wie ein Privatmann durch seine Ehre unfrei. Gott ist frei gerade durch seine Ehre, denn sie schafft Abstand. Nur ein Gott auf gleicher Standeshöhe, also gleicher Ehre, könnte sich ihm nahen; — aber diesen gibt es nicht. Er wohnt wirklich in einem Lichte, da niemand zukommen kann, denn er ist der „altissimus et ommnipotens". Anselm kennt die große Kluft zwischen den beiden Welten. So behauptet er auch, daß im Ereignis der Inkarnation keine Erniedrigung der göttlichen Natur geschehen sei, Non ergo in incarnatione dei ulla eius humilitas intelligitur facta[110]).

Wir können diesen Abschnitt unserer Untersuchung abschließen, indem wir uns kurz fragen — obwohl dies nicht zu der für diese Abschnitte uns gestellten Aufgabe gehören soll — ist es Anselm gelungen, diesen ersten grundlegenden Punkt christlicher Verkündigung, den Gottesgedanken nahe und lebendig werden zu lassen, hat er erreicht, daß Gott wirklich als Gott erkannt und die Hörer in ihrer Sprache wie ein Gott anredet? Wir können nach all dem, was wir bisher über Gottes Herrsein ausführten, entgegen der Kritik der liberalen Theologie diese Frage bejahend beantworten. Der Gott Anselms, der als willensstarke, gerechte und konsequente Persönlichkeit in Nähe und Ferne, in Liebe und Zorn — wie wir noch später sehen werden — sein göttliches Herrentum mit seiner Ehre verteidigt, ist der biblische und wahre Gott, nun aber germanisch geschaut, der seine Ehre nicht den Götzen läßt und der seine Gottheit und Gerechtigkeit, wenn es sein muß, auch in seinem strafenden Zorn bezeugt und der von den Menschen auch die Anerkennung seines Herrentums verlangt. Wir können Anselm für diese klare und lebendige Wiederentdeckung des wahren Gottesbegriffes mit Hilfe seines germanischen Lebensgefühls für seine und auch unsere Zeit dankbar sein, und wir müssen uns nun selbst durch diese biblische Gotterkenntnis einer germanischen Seele wecken lassen.

---

110) C. D. H. I, 8.

Nach dem Ergebnis des ersten Abschnittes erkannten wir, daß Anselm Gottes Herrsein mit dem germanischen Urwert der Ehre verdeutscht. Wir sind nun, wenn wir der inneren Logik des Sinngebildes der christlichen Verkündigung weiter folgen, danach gefragt, wie Anselm das Verhältnis des Menschen zu Gott bestimmt, denn, als der Herr tritt Gott doch in Beziehung zu seinen Geschöpfen. Unser Interesse gilt nun wieder besonders dem Punkt, ob sich in der Verhältnisbestimmung irgendwie germanisches Lebensgefühl abspiegelt. Dazu müssen wir unsere Blicke in aller Kürze auf die römisch-christliche Auffassung dieses Lehrpunktes zurücklenken.

Der Römer, der von Hause aus die absolute Herrschaft der res publica über sich kennt und der sich im Privatleben ebenso einer absoluten Verfügungsgewalt über das Eigentum erfreut, erscheint seelisch vorgebildet, den biblischen Totalitätsanspruch Gottes sofort zu verstehen, weil ihm eben das Wissen um das Unbedingte nichts Fremdes ist. Er bestimmt deshalb, entsprechend der profanen, im Militärstaat lebendigen Verhältnisauffassung die Unterordnung des Menschen unter Gott mit dem Begriff des strikten Gehorsams. Gott hat mit seiner Macht auch das Recht zum Befehl. Den Menschen ziemt demnach nur Willensunterwerfung. Der persönliche Charakter der Beziehung wird zum Teil durch „Mein und Dein" regelnde Gesetze gestört und entbehrt der Wärme wirklicher Gemeinschaft[111]).

Wir verstehen sehr gut, wenn Anselm und mit ihm die Germanen dem Römer in diesem Punkte ein gut Stück Wegs folgen, denn der gemeinsame Kern ist der Wille, und wir brauchen uns deshalb auch nicht zu wundern, bei Anselm römische Verhältnisauffassung zu entdecken. Hier fließen eben zwei Ströme zusammen, deren Wasser viel Gemeinsames miteinander haben und aus deren Gemisch, das eine von dem anderen zu scheiden, sehr schwer ist. Wie wir aber bereits im ersten Abschnitt vermerkten, ist Ähnlichkeit niemals Gleichheit, und deshalb können wir mit Hoffnung auf Erfolg die Analyse auf die beiden Bestandteile hin beginnen.

---

111) Vergleiche Kapitel III.

Anselm, der Gott wie auch den Menschen nur als willensbewegte Gestalten kennt, weiß nach seiner tiefen Erkenntnis des allwaltenden Herrenwillen Gottes um das ganzheitliche Verpflichtetsein des Geschöpfs an den Schöpfer[112]. Dies ist biblische Wahrheit.

Die Art und Weise, die nun die Haltung des Menschen zu bestimmen hat, ist Willensunterwerfung: „Ommnis voluntas rationalis creature subjecta debet esse voluntati dei"[113]). Dieser und auch der andere Gedanke, daß Gott streng auf das „Seine" bedacht ist, muten uns ohne Zweifel römisch an. Aber Anselm begnügt sich nicht damit; er gewinnt durch sein Augustin-Studium und sein germanisches Lebensgefühl einen über die kalte römische Verhältnisauffassung weit hinausgehenden und zugleich vertieften Begriff des rechten Verhaltens. Nicht Zwang soll die Pflichterfüllung sein, sondern Spontaneität; auch soll sie nicht äußerlich sein, sie soll aus der guten Gesinnung erwachsen, die allein die Werke Gott wohlgefällig macht. Darin besteht die Gerechtigkeit d. h. „die Rechtheit des Willens und des Herzens"; „.. rectitudo voluntatis, quae justos facit sive rectos corde, id est voluntate . . . Sola namque talis voluntas opera facit placita deo, cum potest operari; et cum non potest, ipsa sola per se placet, quia nullum opus sine ulla placet"[114]). Nur der gute Wille macht den Menschen gut. Diesen schaut Gott an, der sich im übrigen durch kein Gesetz von den Menschen trennt sondern allein durch seine Persönlichkeit mit dem Geschöpf in Beziehung bleibt. Die Pflicht zur Willensergebenheit ist nicht wie im römischen Christentum begrenzt. Gott gebührt eine Willensergebung, die die Liebe und nicht bloß den Gehorsam auf Grund des göttlichen Befehls hin enthält. „Tantus namque debet esse in hac motali vita amor et, ad quod pertinet oratio, desiderium perveniendi ad id, ad quod factus es, et dolor, quia nondum ibi es, et timor, ne non pervenias, ut nullam laetitiam sentire debeas nisi de iis, quae tibi aut auxilium aut spem dant perveniendi"[115]).

112) C. D. H. I, 11—14.
113) C. D. H. I, 11.
114) Das. I, 11.
115) C. D. H. I, 20.

Hier tritt an die Stelle des kalten, durch Abgrenzung von Pflichten und Rechten gekennzeichneten römischen Verhältnisbegriffes ein anderer, nach dem sich der Mensch Gott alles Guten versieht und nach dem Gott die ganze Liebe gehört. Mag man nun auch diese Auffassung aus Anselms enger Anlehnung an die Augustinische Frömmigkeit und z. a. aus Rücksicht auf die mit dem ganzheitlichen Verpflichtetsein gegebene Beweiserleichterung erklären, der eigentliche Grund scheint doch der zu sein, daß Anselm nach seinem germanischen Lebensgefühl, das jeder Begrenzung von Pflichten im persönlichen Verhältnis zu einem Übergeordneten, dem man zugehört, abhold ist, zu der vertieften Schau gelangt. Für dieses Verständnis finden wir dazu noch gute, konkrete Vorbilder in dem germanischen Gemeinschaftsleben um die Jahrtausendwende. Wir denken dabei an die Gemeinschaftsform, die selbst uns Menschen des 20. Jahrhunderts noch unmittelbar nahe und sympathisch ist, das Treuverhältnis zwischen Gefolgsherrn und Mannen, König und Vasallen. Kein geschriebenes Gesetz verpflichtet den Mannen an seinen Herren; er bindet sich frei an ihn und schwört ihm Willenshingabe und Treue bis an den Tod. Jede Beschränkung erscheint dem Mannen wie eine Unehrlichkeit und ein Frevel; er will dem Herren ganz gehören in Liebe, Furcht und Freiheit. Er gehorcht nicht, weil er muß, sondern folgt, weil er will. Sein Gewissen, das zwar noch nicht durch die unbedingte Treuepflicht gebunden ist, bindet ihn moralisch. Trotz der Nähe, die mit dem persönlichen Charakter des Verhältnisses zwischen Herren und Mannen gegeben ist, bleibt dem Herren die ihm gebührende Stellung gewahrt. Der Manne weiß, daß es kein höheres Gesetz gibt als die Ehre seines Herren. Im Ehren besteht überhaupt seine rechte Haltung. Im Ehregeben liegen die beiden für die germanische Verhältnisauffassung so typischen Bestandteile, einmal volle Achtung und Wertschätzung der Rechte also auch der erhöhten Ansprüche des anderen und zum andern Wahrung des warmen und persönlichen Charakters der Beziehung.

Der Beweis dafür, daß Anselm sein Verhältnis zu Gott aus dieser Seele, die sich in den Treuebünden das Idealbild ihrer Verhältnisauffassung schuf, gewinnt, ist die durch-

gehende Anwendung des Begriffes „honorare" für das richtige Verhalten des Menschen zu Gott. Nicht sklavischer Gehorsam, nein, eine von Liebe durchwärmte, ganze Willensergebung macht den Inhalt des rechten Verhaltens vor Gott aus. Liebe und Ehrfurcht sind seine beiden Hauptbestandteile. Überhaupt sind ja Liebe und Ehrfurcht die beiden Hauptcharakteristika jener Haltung, die den germanischen Menschen das tätigen lassen, was die heilige Schrift durch das Leben Jesu als rechtes Verhalten vor Gott von uns fordert. Die Liebe ermöglicht das vertrauensvolle, ganzheitliche Gottergebensein, das aber aller Verschmelzung fern ist, und die Ehrfurcht wahrt Gottes Majestät und Ferne.

Nachdem wir gesehen haben, wie Anselm das „honorae" als Gesamtausdruck für die rechte christliche Haltung begreift, können wir rückläufig argumentieren, dann muß er, wie er mit dem Gesamtbegriff von der römischen Verhältnisauffassung abweicht, auch in dessen inhaltlicher Bestimmung abweichen. Wie dies geschehen ist, haben wir in diesem Abschnit in aller Kürze erörtert.

Zum Abschluß gehen wir nur noch auf ein Mißverständnis Albrecht Ritschls ein, das für unsere Behauptung indirekt beweiskräftig ist, das aber als falsche Deutung der Widerlegung bedarf, wiewohl wir später noch einmal bei der Erörterung des Satisfaktionsgedankens darauf zu sprechen kommen. A. Ritschl macht Anselm den Vorwurf, daß er mit der Anwendung des Begriffes der Genugtuung ein privatrechtliches Verhältnis zwischen dem Schöpfer und Geschöpf statuiert habe, was aber mit der Ehre Gottes als absolutem Endzweck unvereinbar sei. Ritschl scheint zu dieser Auffassung dadurch veranlaßt zu sein, daß er Cremers These von der Übernahme der Regel des weithin privatrechtlich anmutenden germanischen Strafrechts in die Theorie anfangs ganz bejahte und ihr später auch nicht abhold war. Diese Ritschlsche Ansicht kann uns nun ungewollt ein Beweis dafür sein, wie richtig wir Anselms Auffassung von dem Verhältnis des Menschen zu Gott ausdeuten, wenn wir darin die persönliche Nähe im Verkehr zwischen Gott und Mensch herausheben. An sich hätte Ritschl diese Ansicht nur angenehm sein dürfen, weil Gott dann

bestimmt nicht mehr der Ferne ist, der auch nicht mehr den Zorn gegen seine Geschöpfe kennt. Der Zorn ist doch Ausdruck von Gottes die Sünde hassender, heiliger Majestät[116]).

Dieser aus germanischem Geist gewonnenen Verhältnisauffassung entsprechend erscheint nun auch folgerichtig der Sündenbegriff. Der Anwalt des Glaubens muß auf die schwierige Frage der Ungläubigen eine zwingende Antwort finden: „In qua namque, aiunt nobis, captione aut in quo carcere aut in cuius potestate tenebamini ...[117]).

Mit zwei Sätzen verdeutlichen wir uns zuvor den Sündenbegriff im griechischen und römischen Christentum, um den germanischen Charakter der Anselmschen Auffassung umso deutlicher zu erkennen.

Der griechische Christ sieht die Sünde als Folge des Mangels an geistiger Energie an; sie entsteht aus dem Verhaftetsein des Menschen an die geist- und gottferne Materie. Der römische Christ erkennt, wie wir oben gesehen haben, die Sünde einmal als offensa dei und zum anderen als Gesetzesübertretung. Wie verdolmetscht nun Anselm den Sündenbegriff aus seiner germanischen Denkweise? Nach dem, was wir über Anselms germanische Verhältnisauffassung gesagt haben, können wir die Veranschaulichung des Begriffes, an dem für die Stringenz des Beweises so viel hängt, schon beinahe voraussagen. Wir können nämlich folgern, wenn Anselm die rechte Haltung des Geschöpfs mit „honorare“ wiedergibt, so kann die Sünde, die nach der Offenbarung Ungehorsam und Willensabwendung ist, nur darin bestehen, daß der Mensch seinem Gotte das nimmt, was ihm zuerst und zuletzt gehört, die Ehre. „Hunc honorem debitum, qui deo non reddit, aufert deo, quod suum est, et deum exhonorat; et hoc est peccare“[118]). In der Sünde nimmt der Mensch Gott gerade das, was den Höchsten für den Menschen in seinem göttlichen Herrentum erkennbar werden läßt, denn wir können, ohne mißverstanden zu werden, sagen, die Ehr-

---

116) Alb. Ritschel, Stud. über die Begriffe von der Genugtuung und dem Verdienst Christi, Jahrbuch der dt. Theol. 1860 S. 590.

117) C. D. H. I, 6.

118) Das. I, 11.

verpflichtung macht für den germanischen Menschen Gott erst zum Gott. Daß Anselm hierbei so tief vorstoßen kann, wird möglich, indem er eine richtige Erkenntnis der Situation des Menschen vor Gott hat, nach der der Mensch immer nur zurückerstatten (reddere), niemals aber etwas von sich selbst geben kann. Sünde ist somit als Ehrraub Eigentumshinterziehung, tiefste Undankbarkeit und Versäumen selbstverständlichster Schuldigkeit. Kein Gut aber wird zu Anselms Zeit so sehr als schlechthin unentbehrliches Eigentum betrachtet wie die Ehre, weil sie das Leben selbst ist.

Wenn man daher schon im profanen Leben das „debere honorare“ kennt, wo doch der eine vom anderen weithin unabhängig ist, wie dann aber erst recht in dem Verhältnis, in dem der eine Teil nichts durch sich selbst ist, sondern sich in ganzheitlicher Abhängigkeit von dem anderen befindet, und wieviel größer muß demnach im letzteren Falle das verschuldete Unrecht sein. Wer nichts hat, das aber, was er von dem anderen hat und was ihn überhaupt erst möglich macht, dem nimmt, der es ihm gab, um gegen den Geber noch dazu anzugehen, erscheint als furchtbarer, fast „bußloser“ Sünder. So und nicht anders aber handelt nach Anselms tiefer Erkenntnis der Mensch, wenn er Gott durch Willensentziehung die Ehre nimmt. Anselm gewinnt aber nicht nur die Verdeutlichung des Sündenbegriffes im allgemeinen im Anschluß an die Ehrverpflichtung des Menschen vor Gott, sondern auch die der Ursünde, die nach Anselms Meinung darin besteht, daß der Mensch, der zum Gott ehrenden Siege über den Teufel angesetzt war, dem Bösen erlag, indem er diesem und nicht Gott folgte und damit dem Höchen die Ehre nahm[119]).

In diesem Zusammenhang kann noch dazu Anselms enge Anlehnung an das profane Denken aufgezeigt werden, denn Anselm betrachtet nämlich wie der Germane den Ehrraub als ideellen Güterraub[120]).

Wir schließen diesen Abschnitt mit folgender Feststellung: Durch die Anwendung des Begriffes „exhonorare“ zur Ver-

---

119) C. D. H. I, 22.
120) C. D. H. I, 11.

deutlichung der Sünde ist es Anselm gelungen, im Bereich des germanischen Lebensgefühls die Sünde in ihrer Abgründigkeit lebendig werden zu lassen. Sie ist zum ersten das Zerreißen der persönlichen Verbindung mit dem Schöpfer, zum zweiten undankbare Aufkündigung der Willensergebung und zum dritten ein schuldhaftes, Gottes eigenstes Recht, nämlich das der Ehre seines Herrentums verletzendes Vergehen, in dem sie dem Schöpfer die ihm schuldige Ehre nimmt und ihn damit nicht mehr als Gott anerkennt. Anselm hat mit dieser Verdeutlichung die biblische Tiefe erreicht. Beim dritten Punkt müssen wir noch einen Augenblick verweilen, weil er den schon lange Zeit anerkannten und oft hervorgehobenen theologischen Erkenntnisfortschritt Anselms enthält, die klare Schau der Sünde als Schuld. Wir fragen nun, wie kommt Anselm zu dieser vertieften Erkenntnis? Bieten sich ihm etwa Mittel aus dem germanischen Lebensgefühl?

Zum Verständnis dieser neuen Anselmschen Erkenntnis darf daran erinnert werden, daß schon die römisch-christliche Theologie zum Unterschiede der griechischen eine viel ernstere und tiefere Erkenntnis der Sünde als Schuld aufweist. Dies hängt nicht etwa, wie man heute oft das oberflächliche Urteil hören kann, mit dem müden und resignierten Lebensgefühl der ausgehenden Antike oder mit dem Vorhandensein größerer moralischer Minderwertigkeitsgefühle zusammen, sondern allein mit der vom Griechen unterschiedenen Wesensart des römischen Menschen, dessen Welt nicht der passive Geist, sondern der aktive Wille beherrscht. Wäre nämlich die Meinung der Gegner wahr, so hätte die Erkenntnis der Sünde als Schuld sofort mit dem Eingang des Christentums in die jungen germanischen Völker sterben müssen, da diese in ihrer Jugend sicher nicht von den Müdigkeitserscheinungen alternder Völker entkräftet waren. Aber nun stirbt diese Erkenntnis nicht, nein, sie vertieft sich, wie wir es an Anselms Theorie erkennen können, nur noch mehr. Wir sind deshalb gefragt, wodurch das damalige germanische Lebensgefühl Anselm zu der Tiefenschau verhilft.

Wir denken dabei gewiß an die Ströme von Blut, die in unzähligen hartnäckig durchfochtenen Privatkriegen jener

Zeit fließen und die uns mit erschütternder Deutlichkeit das im germanischen Herzen bebende Wissen um die Macht der Schuld bekunden. Ja, wir begreifen, wie mächtig dies Wissen ist, wenn wir daran denken, daß die Germanen nur eine blutige Sühne bei schweren Verbrechen für genügend erachten. Mit diesem Hinweis können wir uns aber keineswegs begnügen; wir wollen, wie es auch unser bisheriges Bemühen gewesen ist, aus den im damaligen Lebensgefühl wirksamen Eigenkräften der germanischen Seele die Erklärung gewinnen, weil wir wissen, wie diese im wesentlichen die Eigenart und den Tiefgang einer Erkenntnis bestimmen. Wir setzen all das, was wir über Anselms Neuverständnis des Gottesbegriffes, des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen und der Sünde gesagt haben, als bekannt voraus und fügen nur noch mit dem Blick auf diesen Abschnitt hinzu, daß, wenn es Anselm in den bisher untersuchten Punkten nicht nur eine rechte Übersetzung, sondern überdies noch eine Vertiefung bis zur biblischen Erkenntnis zu erreichen, gelungen ist, mit gutem Grund zu erwarten ist, daß das Gleiche für den nächsten Begriff nicht ausbleibt, zumal Anselm nie sein klares, tief bohrendes konsequentes Denken verläßt.

Wir sahen, wie Anselm die Sünde als Mißachtung der dem Schöpfer schuldigen Pflichten d. h. der ihm zustehenden Ehre somit als ein die Person Gottes unmittelbar treffendes Vergehen erkennt und nicht wie die bisherige, auf den großen Autoritäten fußende Theologie als ein Verhaftetsein an die gottwidrige Macht des Satans. Indem er die Sünde so versteht, zwingt ihn sogleich sein an das Standesprinzip gebundenes Lebensgefühl die Sünde in ihrem ungeheuren Schuldausmaß zu begreifen. Wir sehen an diesem Punkte ganz deutlich, wie eine ursprunghaft gegebene Anschauung die Tiefenerkenntnis ermöglicht. Dabei ist jedoch zu bestreiten, daß Anselms klare Schau des Schuldcharakters der Sünde günstig vorbereitet ist durch das Bild vom Raube, das Anselm vielleicht der Tradition entnommen oder was auch möglich ist, der derzeitigen germanischen Rechtspraxis entlehnt hat, nach dem der des Raubes Schuldige, solange er nicht das Vergehen sühnt, sei es nun im Bereich des grie-

chischen, römischen oder germanischen Lebensgefühls ohne Zweifel „in culpa" steht. Wenn es nun auch äußerlich so ausschauen könnte, als gewönne Anselm von diesem Bilde die Erkenntnis der Sünde als Schuld, in Wirklichkeit gelangt er zu seiner vertieften Wesensschau durch die Annahme eines eminent personhaften Gott-Mensch-Verhältnisses, so daß im Akte der Sünde die Majestät des Höchsten selbst angetastet wird. Es ist auch keineswegs so, als erfolge die Erkenntnis der Schuldhöhle durch ein rechnerisches Verfahren, indem man etwa folgert, weil die Sünde Tat an dem unendlichen Gott ist, mißt ihre Schuldsumme unendlich. Nein, Anselm gewinnt die Erkenntnis einfach so, daß er die gewaltige Nähe der Willensmajestät Gottes auf sich wirken läßt. Zum Beweise müssen wir genau beachten, wie Anselm an der Stelle argumentiert, an der er seinem Collocutor Boso die Schwere der Schuld klar zu machen versucht. „Si videres in conspectu dei, et aliquis tibi diceret: aspice illuc; et deus econtra: nullatenus volo, ut aspicias, quaere tu ipse in corde tuo, quid sit in omnibus, quae sunt, pro quo contra voluntatem dei deberes illum aspectum facere"[121]). Wir meinen also wohlgemerkt nur eben dies, daß Anselm nicht durch ein einfaches Rechenexempel zur Einsicht in das Wesen der Sünde als unbegrenzter Schuld gelangt — das würde eben keine neue Wesensschau der Sünde bedeuten —, sondern durch seine biblische Gotteserkenntnis. Diese allein läßt ihn so tief vorstoßen und läßt ihn das berühmte Wort sprechen: „nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum"[122]). Wir müssen zur rechten Wertung dieser neuen Erkenntnis weiterhin beachten, daß nicht vom Maß, wohl aber vom Gewicht der Sünde die Rede ist. Die Schuld ist einer unendlich schweren Last gleich, die kein Mensch zu heben und zu tilgen vermag. Wenn Anselm nun trotzdem die Sünde in ihrer Schuldhöhe rechnerisch zu bestimmen sucht und dabei ganz nach dem germanischen Rechtsgefühl verfährt, indem sich die Schuld nach der Standeshöhe des Betroffenen bemißt, so geschieht dies nicht in der

---

121) C. D. H. I, 21.
122) C. D. H. I, 21.

Meinung, Schuld wie ein Saldo im Konto-Buch eines Kaufmannes bestimmen zu können. Anselm muß die Schuldhöhe rechnerisch angeben, weil es für die rationale Durchsichtigkeit und Geschlossenheit seiner Beweisführung einfach nötig ist. Er tut dies in engster Anlehnung an das Denken seiner Zeit, nach dem Schwere und Qualität der Schuld an der Quantität der zu erstattenden Güter erkennbar wird.

Wir glauben, daß wir Anselm für die klare Bestimmung der Schuldhöhe nicht genug dankbar sein können, soll doch gerade die Gewichtsangabe die Unermeßlichkeit der Schuld verdeutlichen. Müßten wir nicht auch, wenn wir uns das Schuldgewicht klar machen sollten, die gleiche Methode benutzen; wollten wir es aber tatsächlich tun, dann könnten wir getrost zu Anselms Veranschaulichungsversuch greifen, der uns wie kein anderer die unendlich schwere Last der culpa vor Gott einprägt. In diesem Abschnitt sei nur noch ein Letztes vermerkt: Was Anselm in „Cur Deus Homo?" über die Schwere der Sündenschuld sagt, entspricht durchaus seinem Grundbewußtsein, zu dessen Kennzeichnung wir auf eine Stelle aus der Vita des Eadmerus verweisen. „Denn nichts in der Welt fürchtete er so wie das Sündigen. Ganz gewiß, wir haben ihn oft die Wahrheit zum Zeugen dafür anrufen hören, daß er lieber die Hölle als die Sünde begehren würde . . . auch pflegte er vielleicht manchem zum Staunen zu sagen, er wolle lieber rein von Sünden und unschuldig die Hölle haben, als mit Sündenschmutz bedeckt das Himmelreich besitzen"[123]).

Lassen wir es mit diesen Ausführungen genugsein und wenden wir uns der Behandlung des nächsten Hauptbegriffes der christlichen Verkündigung zu, so werden unsere bisherigen Feststellungen unwiderleglich gefestigt. Ja, es ist auch von vornherein nicht anders zu erwarten, da Anselm das Ganze aus dem germanischen Denk- und Anschauungsbereich heraus gestalten muß, wenn er die Geschlossenheit seines Beweises nicht gefährden will.

---

123) Vit. Auct. Eadm. Lib. II, 2, zitiert nach der Übersetzung von G. Müller.

Die Reaktion Gottes auf den Ehrraub kann nicht ausbleiben. Unzählige Male hat die Menschheit seit ihrem Beginn in voller Verantwortlichkeit ihre Pflicht zu tun versäumt und Gott die Ehre genommen und damit eine ungeheure Schuld aufgehäuft. Die Schuldfrage harrt der Lösung. Was wird geschehen? Was verlangt der Gott Anselms zur Restauration des Menschen in seinen ursprünglichen Stand? Wir stehen damit vor dem Kreuze Christi und fragen, wie Anselm dies deutet. Zur besseren Erkenntnis der Eigentümlichkeit der Anselmschen Sinndeutung sei kurz auf das biblische, griechische und römische Verständnis verwiesen. Wir führen diese Ausdeutungen an, nicht etwa, um Anselms Arbeit theologisch zu werten, sondern nur deshalb, um die Art seiner Darstellung klar zu erkennen.

Die heilige Schrift sieht nach der Sünde den richterlichen Gotteszorn drohend über der sündigen und schuldigen Menschheit lasten. Die Befreiung davon erkennt sie im Kreuze Christi und zwar teils mit sakral-kultischen Anschauungen wie Sühnemal, Opfer oder mit solchen aus dem profanen Leben wie Tilgung des Schuldscheins oder Lösegeld. Es wiegt die Verdeutlichung mittels der sakral-kultischen Anschauungsmittel vor, nach der das einmalige Lebensopfer Christi den aus Gottes heiliger Gerechtigkeit fließenden Zorn versöhnt. Das Blut des Opfers deckt ein für alle mal die Menschheitsschuld. Die objektive Schuld wird durch ein objektives Opfer gedeckt.

Das römische Christenutm deutet das Kreuz vornehmlich mit dem sakral-kultischen Anschauungsmittel des Opfers und sieht seinen Zweck in der Versöhnung. Das griechische Christentum sieht Christus am Kreuz den Kampf gegen den Satan siegreich bestehen und erkennt als Ziel die Erlösung. Mit größtem Interesse kehren wir nun zu Anselm zurück und fragen ihn nach der Eigenart seiner Sinndeutung.

Angesichts der fernen Willensmajestät Gottes wäre im Falle des Ehrraubes seitens der Menschheit im Sinne der römisch-christlichen Tradition die Strafe der einzig gangbare Weg zur Schuldsühne. Nur Strafe und nicht Genugtuung scheint gegenüber der „bußlosen“ Menschheit am Platze zu sein. Genugtuungsforderungen setzen irgendwie

ein privatrechtliches Verhältnis voraus. Die Majestätsbeleidigung ist immer Sache der öffentlichen Strafgerichtsbarkeit und kann nicht wie ein Vergehen eines Bürgers gegen den anderen gesühnt werden. Nun müssen wir aber mit Staunen feststellen, daß Anselms Gott, wiewohl er in absoluter Willensmajestät der ganz Andere und damit eben nicht der Gleichgeordnete ist, merkwürdigerweise nicht Strafe verhängt, sondern Genugtuung fordert, auch selbst noch im Akte der Strafe! Beide Ausgleichsakte, ob „satisfactio" oder „poena", dienen nämlich dem göttlichen Willen, der nach Genugtuung verlangt. Wie merkwürdig und sonderbar?! Der so tief und biblisch erlebte Gott fordert Satisfaktion und dazu noch nicht von seinesgleichen, sondern vom Menschen, seinem untergeordnetem Geschöpf. Dies scheint sinnwirdig zu sein, und A. Ritschl, der Anselm ja etwas anhaben wollte, wo immer er nur konnte, hat diesen Punkt in langen Erörterungen für seine Kritik ausgeschlachtet. Aber es ist wirklich so, wie wir eben feststellen konnten, Gott fordert auf jeden Fall Satisfaktion trotz seiner göttlichen Ferne. „hoc tamen, quod aufert, utitur ad suum honorem per hoc, quia aufert"[124]). In den Zeilen vorher heißt es: „Deum impossibile est honorem suum perdere. Aut enim peccator sponte solvit quod debet aut deus ab invito accipit"[125]). Entweder gibt das schuldige Geschöpf also vorher freiwillig die geraubte Ehre zurück, oder Gott schafft sie sich durch Gewalt. Woher erklärt sich diese scheinbar so offensichtliche Inkonsequenz Anselms, daß er seinen Gott noch im Akte der Strafe Genugtuung suchen läßt? Etwa daraus, daß die Strafe als Sühnverfahren unüberwindliche Hindernisse dem Gelingen seines Beweises entgegensetzt, oder kommt es daher, daß Anselm die Unterscheidung zwischen öffentlich-rechtlicher und privatrechtlicher Sühne unbekannt ist? O nein! Anselm macht sich hier auch keines Mangels an Folgerichtigkeit schuldig; er denkt sogar bei dieser offensichtlichen Inkonsequenz überaus konsequent. Wieso aber? Wir erwarten darauf die Antwort.

---

124) C. D. H. I, 14.
125) Daselbst.

Wir gehen von der Definition des Begriffes satisfactio durch Thomas von Aquino aus: „Satisfactio proprie respicit personam, cui fit satis, quamvis non exhibeat aequivalens debito respicit . . . seu honorem violatum“[126]).

Diese kurze Begriffserläuterung trifft den entscheidenden Punkt „Satisfactio proprie respicit p e r s o n a m . . .“ Ja, weil Gott als Person erlebt und durch die Sünde des Menschen um das persönlichste Gut, um seine Ehre gebracht ist, deshalb fordert er in beiden Rechtsausgleichsakten tatsächlich Genugtuung. Wieder wird uns mit dieser Feststellung unwiderleglich deutlich, wie unverkennbar Anselms Gott im Gewande einer ehrbewußten, starken germanischen Persönlichkeit einhergeht, der es, wie wir oben gesehen haben, ob in Buße oder Friedlosigkeit oder Rache auf die Genugtuung für das geraubte Gut ankommt, wenn schon bei einfachen Delikten, wie viel mehr aber erst bei Idealinjurien.

Zu diesem Punkte führen wir noch folgendes aus: Der scheinbare Fehler des Anselmschen Beweises, mit der Verwendung des Genugtuungsgedankens privatrechtliche Rechtsschlichtungsweise dort gelten zu lassen, wo allein öffentlichrechtliche und d. h. Strafe am Platze ist, kann weiterhin damit erklärt werden, daß in jener Zeit die Satisfaction als Strafzweck selbst im Falle der Majestätsbeleidigung lebendig ist. Wer des Königs Ehre beschmutzt, hat dem Könige nach der seiner Stellung entsprechend hohen Wehrgeldsumme Genugtuung zu leisten und sei es, wenn er dies nicht vermag, durch direkte Strafe. Weiterhin wollen wir auch nicht übersehen, wie sehr der germanisch-christlichen Anschauung, Gott habe Satisfaction im Falle der Sünde zu fordern, durch den Gedanken der römisch-christlichen Tradition grundsätzlich und praktisch vorgearbeitet ist, grundsätzlich insofern, als auch der willenstarke Gott der römisch-christlichen Überlieferung — aus welchem Grunde, haben wir oben gesehen — auf das Seine nicht weniger bedacht ist und praktisch dadurch, daß die poenitentielle Buße für die Sünden in der

---

126) Thomas von Aquino, Summa Theologiae II, 2, Qu. 62 Artikel 1.

Sprache der Kirche Satisfaction für Gott genannt wird. Ja, es dünkt uns die Übernahme der Idee der römisch-christlichen Genugtuung für das germanische Bewußtsein nach all dem, was wir über den Kern des germanischen Menschen wissen, sehr leicht gewesen zu sein. Wir haben in diesem letzten Abschnitt ja mit Staunen festgestellt, wie der Germane gleichsam von sich aus diesem Begriff entgegenkommt, um ihn, wie Anselm es tut, nun ganz klar auf Gott und sein strafrechtliches Handeln zu beziehen und nicht bloß das, nein, ihn sogar zum Unterschiede von der römisch-christlichen Anschauung ausgesprochen mit d e m Begriff zu kombinieren, mit dem er nach germanischem Bewußtsein in untrennbarer Ehe vereint ist, nämlich dem der Ehre. Mit diesen letzten Ausführungen haben wir auch die Schuld, die vom Schluß des 5. Kapitels ausstand, eingelöst, indem wir nun wissen, warum der Satisfactionsbegriff übernommen wird und wie er im germanischen Bewußtsein seine besondere und starke Auswertung erfährt.

Wir schließen diesen Abschnitt, nachdem uns aufgegangen ist, wie Anselm aus seinem ursprunghaft gegebenen germanischen Lebensgefühl das Kreuz Christi mit dem Gedanken der Satisfaction und nicht mit einer sacral-kultischen Anschauung zu deuten versteht.

Wir schauen nunmehr auf die Inhaltsbestimmung des Genugtuungsbegriffes. Anselm lehnt sich unter direkter Zuhilfenahme eines Beispiels aus dem praktischen Lebens an die germanische Rechtsregelung an. So sagt er im 11. Kapitel „Sicut, enim, qui laedit salutem alterius, non sufficit, si salutem restituit, nisi pro illata doloris injuria recompenset aliquid: Ita, qui honorem alicuius violat, non sufficit honorem reddere, si non secundum exhonorationis factam molestiam aliquid, quod placeat illi, quem exhonoravit, restituit . . .“ und führt dann fort „Sic ergo debet ommnis, qui peccat, honorem deo, quem rapuit, solvere; et haec est satisfactio, quam omnis percator deo debet facere.“ In dieser Inhaltsbestimmung sind ganz deutlich die beiden Hauptbestandteile der Komposition des germanischen Strafrechts enthalten, denn, wie wir oben sahen, besteht diese ja auch, von der öffentlichen Taxe abgesehen, die hier sowieso wegfällt, da Gott

eben Verletzter und Richter zugleich ist, aus Rückgabe des Entwendeten und einem Plus als Genugtuung im engeren Sinne oder einem Mehrfachen des Entwendeten. Die Zweiteilung der Komposition in „reddere“ und in „plus“ hebt Anselm nicht immer deutlich hervor; wir können sie aber trotzdem deutlich erkennen. Christus leistet nämlich einmal stellvertretend das „reddere“, indem er den Teufel durch freiwilligen Gehorsam besiegt. Er gibt Gott damit die Ehre zurück, die zu geben, des Menschen selbstverständliche Pflicht war. Zum andern gibt Christus Gott sein göttliches Leben als „Plus“-Vergütung und nunmehr absolut ausgleichende, eigentliche Genugtuung hin. Die „integra satisfactio“ für die geraubte Ehre richtet sich eben nach Anselms strenger, rechtlicher Logik „secundum quantitatem peccati“ und ist somit absolut gedacht. Dementsprechend führt Anselm auch seinen Beweis durch, wenn er auch nicht immer ausdrücklich auf die Zweiteilung aufmerksam macht. E. von Möller behauptet dagegen, Anselm habe in seiner Theorie nur eben das „Plus“-Moment, die eigentliche Genugtuung, berücksichtigt[127]. Wolle man aber andrerseits die Anselmsche Satisfactio als absolut ansehen, so stimme sie wieder nicht mit der germanischen Buße überein, da diese nur mit relativen Werten rechne. Dazu ist zu sagen: Die Genugtuung, die Gott nach Anselms Ansicht zu fordern berechtigt ist, ist ganz unbestreitbar, um eine Definition Thomas von Aquino zu benutzen, eine „perfecte sufficiens, quia est condigna per quandam adaequationem ad recompensationem culpae commissae“ und nicht eine „imperfecte sufficiens scilicet secundum acceptationem eius, qui est ea contentus, quamvis non sit condigna“[128]. Anselm ist, das ist doch grundlegend für seinen Beweis, der Meinung, die Schuldsühne habe streng nach der objektiven Schuldhöhe zu geschehen und dürfe nicht von der subjektiven Haltung Gottes abhängig gemacht werden. Wollte Anselm der Ansicht huldigen, daß die Satisfaction „secundum acceptationem eius, qui est ea contentus“ zu geschehen habe, denn hätte er sich selbst um die Stringenz sei-

127) Siehe Anm. 73.

128) Thomas von Aquino S. Th. III, Qu. 1 art. 2 ad. 2.

nes Beweises gebracht und hätte den Ungläubigen den Einwand zugespielt, wenn die Sühne nicht in voller Höhe der objektiven Schuld zu geschehen braucht, warum läßt er sie dann nicht überhaupt fallen. Anselm setzt all dem den Satz entgegen: „Justitiam hominum nemo nescit esse sub lege ut secundum eius quantitatem mensura retributionis a deo recompensetur“[129]. Es geht also um einen vollen Ausgleich und wenn Anselm die Satisfaction derart bestimmt, befindet er sich keineswegs im Widerspruch zum germanischen Strafrecht, das bei der Sühne eines Raubverbrechens, um das es sich auch bei Anselm handelt, mit absoluten Werten d. h. mit einer „satisfactio perfecte sufficiens“ rechnet, denn umsonst teilt sich nicht die Satisfaction, wie wir gesehen haben, in Rückgabe und eigentliche Vergütung. Die Möllersche Ansicht kann damit als widerlegt gelten. Die inhaltliche Übereinstimmung des Anselmschen Satisfactionsbegriffes mit dem des germanischen Strafrechts könnte auch noch weiterhin durch die Beobachtung erhärtet werden, daß die Ausdrücke für den Satisfactionsvollzug wie „solvere“ — „reddere“, „restituere“ auch zur Darstellung der germanischen Buße verwandt wurden. Aber an diesem Punkte kann deshalb nichts mit Sicherheit behauptet werden, weil das Begriffspaar „rapere - solvere“ sich schon bei Augustin findet, wenn auch nicht in der Verbindung mit dem Honorbegriff[130].

Wir erörtern nunmehr die Frage, die implicit schon wiederholt mitklang, mit welchem Recht Gott nach Anselms Meinung Genugtuung fordert, aber wohlgemerkt auch nur unter dem Gesichtspunkt der Auffindung germanischer Denkweise.

Wenn wir diese Frage hören, wird uns vorerst wieder sofort klar, hier werden Fragen der Ungläubigen zu beantworten versucht, die die vernünftige Notwendigkeit der heilsgeschichtlichen Geschehnisse erkennen wollen und die deshalb auch nicht vor der dem gläubigen Bewußtsein unfaßbaren Frage zurückscheuen. Wahrlich, dem Glaubenden, der Gott und sein Recht, sich selbst und sein Unrecht kennt,

---

129) C. D. H. I, 12.

130) MSL. 36/37 S. 488 IV a. b. ins. Psalm. 68,5.

mutet diese Frage nicht bloß gänzlich überflüssig, sondern sogar wie ein Frevel angesichts des Kreuzes Christi als des unverdienten rettenden Liebeserweises Gottes an, als wollte der Mensch, der, wenn Gott wirklich lediglich nach Recht abseits von seiner Liebe gehandelt hätte, dem ewigen Gericht anheimzufallen, schuldig ist, noch fragen, mit welchem Recht Gott ihn so unverdient rette. Diese Frage ist für die Gläubigen der Heiligen Schrift überhaupt nicht vorhanden, weil sie sich nach der Erkenntnis der richterlichen Gerechtigkeit unverdient durch die Gnade des liebreichen Gottes aus der Verdammung zur Freiheit der Kinder Gottes erlöst wissen. Für sie schweigt dies Problem, und nur ein anderes macht ihnen zu schaffen, ob es mit Gottes Gerechtigkeit vereinbar ist, Menschen, die derart undankbar und grenzenlos verstockt sind, einer rettenden Liebestat überhaupt für wert zu halten. Sie sind solchen gleich, die vom Tode des Ertrinkens gerettet sind und die nun auch nicht fragen, mit welchem Recht der opferfreudige Helfer ihnen beisprang, sondern die des andern Liebe nachsinnen und fragen, was dürfen wir von dem noch erhoffen, der das zu tun vermochte. Wirkliche Gnade macht von vorneherein jede Frage nach ihrem Recht sinnlos.

Wenn nun Anselm trotzdem dem Problem, mit welchem Recht Gott Satisfaction fordert, nachgeht, so bestätigt sich uns zum Schluß noch einmal, daß er wirklich Fragen einer glaubensunberührten Vernunft beantworten will, und zum andern müssen wir gerade hier staunen, wie stark Anselms Heilsglaube und sein Glaube an die Kraft der Vernunft gewesen ist, sich stark genug zu fühlen, eine Wahrheit, die eigentlich nur dem Glaubenden evident werden kann, auch den Ungläubigen einsichtig zu machen.

Die Oberfrage, hinter der sich die unsrige verbirgt, lautet „Qua ratione deus dimittat peccata hominibus“[131]). Müßte Gott nicht ohne objektive Schuldsühne einfach auf Grund seiner „misericordia“ und seiner „libertas“ und „benignitas“ die Schuld erlassen können, zumal er uns doch noch befiehlt, den Schuldigen die Sünde zu vergeben[132]).

131) C. D. H. I, 11.
132) C. D. H. I, 12.

Wir verweisen nur kurz auf die Antworten. Aus Mitleid kann Gott die ihm genommene Ehre einmal deshalb nicht vergeben, weil strafloser Erlaß mit der Ordnung seines Königreiches unvereinbar wäre und zum anderen deshalb nicht, weil dann der Sünder mit dem Nichtsünder vor ihm gleich wäre und die Ungerechtigkeit freier als die Gerechtigkeit darstünde. Aus „libertas“ und „benignitas“ deshalb nicht, weil Freiheit keine Willkür ist und die Gütigkeit an das Recht und die Ordnung gebunden ist. Wenn Gott uns befiehlt, anderen zu vergeben und nicht zu strafen, so haben wir das zu tun, weil Gott als Herr aller allein Recht zum Strafen hat und wir das, was ihm allein geziemt, nicht vorausnehmen dürfen. Anselm folgert: „Nihil minus tolerandum in rerum ordine, quam ut creatura creatori debitum honorem auferat et non solvat, quod aufert“ und kommt wenige Zeilen später in dem gleichen Kapitel zur Feststellung „Item: Si deo nihil maius aut melius, nihil justius quam honorem illius servat in rerum dispositione summa justitia, quae non est alium quam ipse deus“[133]. Was sagt uns nun dieser Satz bezüglich unserer Fragestellung. Wir stellen fest: Anselm argumentiert hier aus christlich-germanischem Bewußtsein, das folgert: Gerecht ist das, was gut ist, und diesem gilt die Ehre. So ist die Ehre gleichsam eine Funktion von Recht- und Gutsein. Ehre hat nach christlich-germanischem Bewußtsein der, der das an ihn herantretende sittliche Gebot Gottes erfüllt. Das heidnisch-germanische Bewußtsein folgert genau entgegengesetzt: Gerecht und gut und vernünftig ist das, was die Ehre fordert. Recht und Gutsein ist also eine Funktion von Ehre. Die Ehre wirkt somit normativ als Quellgrund für das Recht. Wir erkennen mit Deutlichkeit: Anselm argumentier aus einer Synthese germanischer und christlicher Wertgegebenheiten. Die ursprunghaft gegebene sittliche Kraft aus der Ehre kommt den neuen christlichen Höchstwerten zu, die sich dem subjektiven Ehrgefühl gebietend und normgebend vorlagern und sich doch an seine Kraft klammern. Er weiß unmittelbar um die Macht und das Recht der Ehre, das nun aber nicht mehr in der Ehre selbst, sondern in den

133) C. D. H. I, 13.

neuen Werten ruht. An diesem Punkte der Anselmschen Beweisführung, das sei besonders vermerkt, wird uns unverkennbar klar, welch tiefe Wandlungen im germanischen Bewußtsein durch die Christianisierung vor sich gegangen sind. Anselm ist dafür ein Zeuge. Wir erkennen, wie z. B. die Blutrache, die nach heidnisch-germanischem Bewußtsein ihren sittlichen Grund in der Ehre hatte, das Recht auf Geltung verlor, weil sie als Unwert erachtet wurde.

Trotz der Wandlungen der Wertgrundlagen im germanischen Bewußtsein bleibt aber das Wissen um den Höchstwert der Ehre, wenn auch das, was die Ehre ausmacht, anders wird. Auch dafür ist Anselms oben angeführte Stelle ein unwiderleglicher Bweis. Wenn Anselms Gott Satisfaction nun auch nicht mehr aus dem Rechtsgrunde, der die Ehre selbst ist, fordert, sondern weil außer ihm nichts Größeres und Besseres ist, so verteidigt er doch letzten Endes seine Ehre.

Wie Anselm gerade in dem zur Satisfaction gehörigen Gedankenkreis unmittelbar aus dem germanischen Lebensgefühl schöpft und gestaltet, kann noch an mehreren konkreten Punkten aufgewiesen werden.

Nach unseren bisherigen Ausführungen wissen wir, wie stark den Germanen jener Zeit im Falle von Ehrdelikten nicht bloß der Vergeltungswille beherrscht, sondern wie ihm auch sein Gewissen, das ein scharfes Unterscheidungsvermögen zwischen Recht und Unrecht besitzt, befiehlt, an dem Täter selbst oder wenn das nicht möglich ist, an einem seiner nächsten Verwandten oder Geschlechtsgenossen die Rache zu üben oder von diesen Genugtuung zu fordern. Diese Anschauung schlägt nun in Anselms Beweisgang immer wieder durch, so daß es gar nicht nötig ist, bei der Unzahl von Stellen bestimmte anzuführen. Gott fordert Genugtuung nicht von irgendeinem, nein, er wendet sich an den Täter selbst und das heißt an die Menschheit höchstpersönlich. Diese und kein anderer hat ihm die geraubte Ehre wiederzugeben, auch dann noch, wenn sie durch die Sünde zur Rekompensation des Schadens ohnmächtig geworden ist. Da gilt keine Entschuldigung, denn die Ohnmacht selbst

ist Schuld[134]. An diesem Punkte, der für den Beweis einige Schwierigkeiten bereitet, appelliert Anselm an das natürliche Rechtsgefühl, um die Anerkennung der Genugtuungsforderung zu sichern. „Si homo dicitur injustus, qui homini non reddit, quod debet, multo magis injustus est, qui deo, quod debet, non reddit"[135].

Anselm führt sein Plädoyr für die Rechtsansprüche Gottes ganz offenbar konsequent nach dem damaligen germanischem Rechtsbewußtsein, das die strikte Forderung vertritt, daß, wer schuldig ist, die Schuld in voller Höhe selbst büßen muß. Von hier aus erklärt sich auch, wie hartnäckig Anselm darauf aus ist, uns in keinem Zweifel darüber zu lassen, daß d e r M e n s c h in Christus gutzumachen hat, was die Menschheit an Schuld aufgehäuft hat. Ans: „Non ergo potest hanc satisfactionem facere nisi deus. Boso: Sic sequitur. Ans. Sed nec facere illam debet nisi homo. Alioquin non satisfacit homo. Boso: Non videtur aliquid justius"[136]. Äußerst beweisreich und interessant ist es ferner, daß für Anselm von diesem strengen Verantwortungs- und Rechtsgefühl selbst die Lehre von der Integrität der beiden Naturen in Christo entgegen der falschen Lehre von der „commixtio in tertiam" (ergänze naturam) ihre Berechtigung gewinnt. In Christus muß der Deus „perfectus" und auch der homo „perfectus", also beide miteinander unvermischt sein: „Nam deus non faciet, quia non debebit et homo non faciet, quia non poterit"[137]. Gott und Mensch müssen in Christus vollkommen und damit unvermischt da sein, damit der Mensch gerechterweise die Genugtuung leisten kann, wenn auch Gott ihm dabei hilft.

Dieser Mench in Christus darf aber kein beliebiger sein, er muß dem schuldigen Geschlecht angehören, und d. h. er muß von dem Urvater der Menschheit abstammen, dem alle Schuldigen entsprossen sind. „Sicut enim rectum est, ut pro culpa hominis homo satisfaciat, ita necesse est, ut satis-

---

134) C. D. H. I, 24.
135) C. D. H. I, 24.
136) C. D. H. II, 6.
137) C. D. H. II, 7.

faciens idem sit, qui peccator, aut eiusdem generis"[138]), und d. h. der Mensch in Christus muß von Adams Geschlecht sein. Käme Christus nicht aus dem adamitischen Geschlecht, so könnte er nicht für dasselbe wirken. Die Bedeutung, die Anselm der Geschlechtsidentität der Menschheit Christi mit der Adams beimißt, wird dort besonders klar, wo er auf die Erlösung des Teufels und der gefallenen Engel zu sprechen kommt[139]). Diesen fehle der Geschlechtsverband, und deshalb könne ein Engel niemals für die Schuld aller, sondern nur für seine eigne sterben. Sie wird ferner an jenem Beispiel klar, nach dem das ganze Volk eines Staates, das sich an seinem König versündigt hat, durch einen dem König wohlgefälligen Dienst eines in seiner Gunst stehenden unschuldigen Mannes „qui tamen de illorum est genere" gerettet wird und mit seinem König versöhnt wird[140]).

Wir können uns mit diesen Angaben begnügen und brauchen auf die Ausführungen Anselms darüber, wie die eine Person aus Gottheit und Menschheit zustande kommt, nicht einzugehen. Wir fragen nur, warum betont Anselm die Notwendigkeit der Geschlechsidentität noch besonders? Es genügte doch eigentlich, einfach Christi Menschsein zu bezeichnen. Darauf erhalten wir allein aus den Anschauungen seiner Zeit eine genügende Antwort. Die Menschen zu Anselms Zeit wie auch die der Heiligen Schrift kennen aus ihrem ursprunghaft gegebenen Lebensgefühl die Geschlechter als korporativ nach außen hin abgeschlossene, nach innen zutiefst einige Verbände. Der Einzelne wird geboren aus dem Geschlecht, nimmt sein Leben, sein Recht und seine Kraft aus ihm und ist nichts ohne das genus. Stellt er sich außerhalb desselben, so büßt er seine Kraft und sein Recht ein und stirbt wie ein vom Körper abgeschlagenes Glied. Bleibt er aber in ihm, so stehen alle für ihn und er für alle. Wird er schuldig, so seine Geschlechtsgenossen mit; leistet er Überragendes, so kommt es auch den anderen zugute, niemals aber einem Fremden, der nicht seinem, sondern einem an-

138) C. D. H. II, 8.
139) C. D. H. II, 21.
140) C. D. H. II, 16.

deren Geschlecht angehört. In uns ist dies Denken nicht mehr lebendig, es ist fast ganz verblaßt. Deshalb nachverstehen wir auch nur noch die Genealogien der Bibel; wir erfassen sie nicht mehr unmittelbar. Anselm als Menschen des 11. nachchristlichen Jahrhunderts jedoch ist dies Denken dagegen keineswegs fremd und fern, nein, für ihn ist es eine ursprunghaft gegebene Anschauung. Darum allein betont er so explicit Christi Zugehörigkeit zum adamitischen Geschlecht. Wie soll Christi Verdienst den Menschen zugute kommen, wenn er nicht Glied ihres Leibes und d. h. ihres Geschlechtes ist. Wir spüren wohl deutlich, welche Tiefe nach dieser Anschauung der biblische Gedanke der Stellvertretung und auch der, daß Christus unser Bruder geworden ist, gewinnt. Wir haben nun gesehen, wie Anselm biblische Wahrheiten durchgehends aus seinem germanischen Lebensgefühl neu und lebendig begreift und gestaltet; wir fragen, indem wir uns dem Ende unserer Untersuchung nähern, auf Grund welcher germanischer Anschauungen Anselm einen lebendigen Begriff von der Notwendigkeit der Gottheit in Christus gewinnt.

In dem Abschnitt über Anselms Verständnis der Sünde als Schuld haben wir darauf aufmerksam machen dürfen, wie Anselm die Bestimmung der Schuldhöhe von seiner Bindung an das germanische Standesprinzip gewinnt und wie er durch die Tiefe seiner Erkenntnis vom Herr- und Schöpfersein Gottes den Menschen in die Totalverpflichtung gestellt sieht, daß er nichts „de suo" zu geben vermag. Da die Sünde Ehrraub an Gott darstellt, können selbst tausend Welten nicht zur Aufwiegung der Schuldlast der Menschheit genügen. Warum reichen diese nicht aus, und warum muß die Sühnegabe größer sein als alles, was nicht Gott ist? Sind denn unzählige Welten wertlos vor dem Höchsten? Durchaus nicht! Aber all dies ist ein weit geringeres Gut als die Gott genommene Ehre. Noch einmal wird uns deutlich, wie tief Anselm in dem Bewußtsein wurzelt, das die Ehre über alles liebt und wie er die Kluft zwischen den beiden Welten erkennt. Es leuchtet ein, wenn einer helfen kann, dann muß er Gott zugleich sein, er muß dem Höchsten von sich aus etwas zu bieten vermögen und auf gleicher Stan-

deshöhe mit ihm stehen. Der Mensch kann sich mit eigner Kraft nicht vor seinem Gott rechtfertigen: „Sed hoc nullatenus potest peccator homo, quia peccator peccatorem iustificare nequit“ [141]). Gott kann nur durch Gott Genugtuung geleistet werden. Er kann nur durch seinesgleichen versöhnt werden. Es mag in diesen Gedanken jene germanische Anschauung mitschwingen, daß nur ein Mann gleicher Standeshöhe wirklich satisfaktionsfähig ist. Explicit ist dies jedoch nicht zu ermitteln. Allerdings denkt Anselm an dem Punkte ganz germanisch, da er das Verdienst des Gott-Menschen nach seiner Standeshöhe und d. h. nach der Qualität der Persönlichkeit bestimmt.

Christus der Gottmensch mußte also kommen, um das zu leisten, was kein anderer zu leisten vermochte, Gott volle Genugtuung zu schaffen.

Jede Analyse zerpflückt den Gegenstand ihrer Betrachtung. Haben wir den Strauß auseinandergelegt und Blume für Blume betrachtet, nun wollen wir sie alle wieder zum Strauß zusammenbinden, um ihn auf uns wirken zu lassen, um uns mit Anselm der Schönheit seiner Einsichten zu freuen.

Gott ist die Ehre vom Menschen genommen. Er foldert Genugtuung. Diese ist die Voraussetzung dafür, daß der Mensch trotz der Sünde in den Besitz der ihm von Gott zugedachten Bestimmung gelangt. Aus Liebe sendet Gott seinen Sohn, der zugleich Mensch wird. Christus vereinigt die schuldige und schenkende Seite in einer Person. Er ist Gott von Gott und Mensch von Adams Geschlecht und deshalb auch in seinem Leben zu vollem Gehorsam verpflichtet. Er ist jederzeit frei und doch der gehorsame Sohn. Er hält stellvertretend, indem sich gleichsam in seiner Person das ganze schuldige adamitische Geschlecht vereinigt, Gott die Treue, läßt sie durch kein Ungemach erschüttern und scheut darin nicht mal vor dem Tode zurück. Er handelt „sponte“ und nicht „ex necessitate“; er durchleidet die „asperitas“ der Kreuzesqualen und macht damit die „suavitas“ des adamitischen Sündigens ungültig. Das „facile“ des Unterlegenseins des Menschen unter dem Satan ersetzt er durch das „diffi-

141) C. D. H. I, 23.

cile" des Sieges über den Satan, indem er noch im tiefsten Schmerz Gott die Treue hält. In dieser unbedingten Achtung des Gehorsamsanspruches des Höchsten und seiner Ehre gibt er stellvertretend durch die bewundernswerte Tat am Kreuze Gott die Ehre zurück[142]. Es muß besonders auf den eminent persönlichen Charakter der Genugtuungstat hingewiesen werden. Der sündhaften Abwendung von Gott entspricht die ganzheitliche Hinwendung, die der Gott-Mensch selbst in dem Augenblick nicht aufgibt, da das martervolle Leiden an ihn heran tritt, dessen Ende, den Tod Gott nicht von dem Unschuldigen fordern darf. Aber gerade in der Bereitschaft, auch das köstlichste und wertvollste Leben hinzugeben, wenn es um die Gott gebührende Ehre geht, liegt das sühnende Moment des ersten Teiles der Genugtuung Christi, des „reddere". Die eigentliche Genugtuung, das „plus", ist nun das hingegebene Leben selbst in seinem unendlichen Wrt. Die freiwillige Hingabe des Lebens schafft ein unendliches Verdienst, das, da Gott gerecht ist, den Brüdern Christi, seinen Geschlechtsgenossen zukommt und sie versöhnt. Gott freut sich nicht über den materiellen Wert des hingegebenen Lebens; er sieht den ideellen Wert des opferfreudigen Willens und erkennt ihn in seiner sühnenden Kraft an der materiellen Werthöhe des Gutes. So begreift Anselm aus seinem germanischen Lebensgefühl die Bedeutung des Kreuzes Christi. Es ist die Kampf- und Bewährungsstätte des Gottmenschen, der durch eine ganze Tat Gottes gerechte Forderung aufnahm und erfüllte. Es ist das Zeichen, das von ganzer Hingabe und tiefstem Opfersinn zeugt, es ist aber nicht zuletzt das Zeichen dafür, daß Gott seine Ehre liebt und keinen Frevel durch Mißachtung seines Herrentums ungestraft läßt.

Abschnitt um Abschnitt haben wir nachweisen können, wie Anselm uns ein Verständnis der biblischen Botschaft aus seinem germanischen Lebensgefühl in seiner Schrift Cur Deus Homo? bietet. Die uns für diese Untersuchung gestellte Aufgabe ist damit gelöst.

---

142) C. D. H. II, 11.

Wir sind am Ende unserer Untersuchung. Es war ein weiter Weg vom Rechtsnachweis der Vermutung — zur Behauptung und von dieser hin zum Beweise, wie Anselm auf die aus dem Ärgernis der Vernunft erwachsende Frage „Warum ein Gott-Mensch?" aus seinem germanischen Lebensgefühl eine überzeugende Antwort findet, die nicht bloß damals, sondern auch noch heute Eindruck macht.

Mag in unserm Beweis dieser oder jener Punkt auch etwas unbeholfen erscheinen, wir glauben aber mit unserer Analyse dem Verständnis der Theorie näher gekommen zu sein als alle die, die von der Macht der Überlieferung viel, von der Unzerstörbarkeit „geprägter Form, die lebend sich entwickelt", nur wenig wissen wollen. Jede Zeit will aus sich selbst verstanden werden, nur so wird man ihr gerecht. Je mehr man einer Zeit „gleichzeitig" werden kann, ihre Nähe und ihr Herzklopfen zu vernehmen, um so gerechter wird das Urteil über sie. Alles rechte Verstehen bedarf der Unmittelbarkeit. Für jeden, der geistesgeschichtliche Vorgänge zu verstehen versucht, sollte eigentlich der Abstand zwischen dem Damals und Jetzt aufhören und gleichsam nur eine virtuelle Distanz bleiben, die dasein muß, da ohne Unterscheidung kein Urteilen und Denken möglich ist. Wir haben uns um diesen Punkt bemüht und glauben daher, Anselm gerechter geworden zu sein als alle seine bisherigen Kritiker. Wir haben unsere Analyse aber erst recht mit dem Blick auf ihre theologische Würdigung für unumgänglich nötig befunden, denn die Gerechtigkeit unserer theologischen Kritik hat zur Voraussetzung, daß wir zuvor dem Gegenstande, der stets zeitlich und räumlich bedingt ist, in diesem Bereiche gerecht geworden sind. Wir haben vielleicht übermäßig lange am Fundament gebaut, wie äußerlich scheinen mag. Wir haben nun aber die Gewißheit, daß es steht und stark genug ist, das Errichten des Gebäudes der ihm zukommenden theologischen Kritik zu ermöglichen, die wir — so Gott will — in

einer nächsten Abhandlung versuchen wollen. Dabei werden wir dann auf die modernsten Kritiker der Anselmschen Theorie, Karl Heim[143]) und Gustav Aulén[144]) einzugehen haben. Wir wollen unser Urteil nicht im voraus ausplaudern, weil dazu eine genaue Begründung gehört. Eins ahnen wir aber schon jetzt, es wird anders ausschauen als das der bisherigen Kritiker.

Das aktuelle Interesse, das uns neben dem ersten, dem Gegenstande in jeder Hinsicht gerecht zu werden, leitet, ist die Sorge um ein Christentum, das in seiner biblischen Tiefe erfahren, in unserer Sprache und d. h. in germanischer Denk- und Anschauungsweise redet und das uns so allein wieder neu und gewaltig zu seiner richtenden, aufbauenden und überzeugenden Wirklichkeit werden kann. Wir alle, die noch etwas um die Kraft des Glaubens, der die Welt überwunden hat, wissen, haben doch keinen sehnlicheren Wunsch als diesen, ein deutsches Christentum zu besitzen, das artrein und d. h. unverseucht durch solche mit der Zeit kommenden und mit ihr wieder gehenden Gedanken in der germanischen Seele heimisch und in uns zu der Stärke, Freiheit und göttlichen Adel bringenden Wirklichkeit wird, daß wir vor Gott gerechtfertigt, durch seinen Geist beschenkt, tüchtig werden, in dieser Zeit und in der Ewigkeit unsern Mann zu stehen.

---

143) Jesus der Weltvollender von K. Heim 1937 S. 109 ff.

144) Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens von Gustav Aulen in Zeitschr. f. Syst. Theologie 1930 8. Jahrg. 3. Viertelj.

Quellen- und Literaturverzeichnis.

1. Quellen:

S. Anselmi: Opera omnia, Migne Ser. Lat. 158 (159) 1863. Paris, Gerberon. Ältere Ausgaben von Einzelschriften s. b. Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 2. Teil 1928, S. 193.

Neuere Ausgaben von Einzelschriften:

Anselmi Cantuar: Libri duo Cur Deus Homo? (Lat. Quellen des deutschen MA. Fasc. 13 Frankfurt, Diesterweg 1925, herausgegeben v. A. Temes.

S. Anselmi Cant. Archiepiscopi: Liber Cur Deus Homo: Florilegium Patristicum Fasc. 18 Bonn P. Hanstein 1929. v. F. S. Schmitt. (Nach dieser Ausgabe sind die Stellennachweise geführt.)

S. Anselmo d'Aosta: Monologio Acura d' E Biachi (I. classici cristiani Fasc. 21) Sienne. E. Cantagalli 1931.

Sant'Ans. d'Aosta: Monologio, Nuova versione con introducione e commento a cura di A. Beccari. Turin. Soc. Ed. Int. 1930 261 p,

— Monologion, Introd, trad. et notes (Pensatori antiche e moderni). Florenze 1934. L. Banadini.

— e il suo Monologio. Introd — storico — critica. il Monologio tradotto con esteso commento; pagine scelte dalle altre opere, Florence, Giulietti, 1934.

Sant'Ans. Cant. Archiepiscopi: Opera omnia (5 Vol.) Vol. 1. — Rec. Franciscus Salesius Schmitt, OSR — Seccovii, Steiermark, Beniditiner Abtei 1938.

Anselm Cant: Lib. Proslogion Acced. Gaunilonis monachi obj. necnon Anselmi responsio. Rec. Fr. S. Schmitt Florileg. Patristic. Fasc. 29. Bonn 1931.

S. Anselme de Cantorbéry: Fides quaerens intellectum id est proslogion, liber Gaunilonis pro insipiente atque liber apologeticus contra G. Texte et trad. (Bibl. de textes phil. Paris 1930.

Anselmus Cantuar: Ein neues unvollendetes Werk des hl. Anselms von Canterbury (De potestate et impotentia, possibilitate et imp., necesitate et libertate). Hrsg. und unters. v. Fr. S. Schmitt Mstr. Aschendorf 1936, 48 S.

2. Neue Literatur zum literarischen Befund der Werke Anselm's von C.

J. Geiselmann: Der Abendmahlsbrief des Anselmus von Canterbury, ein Werk des Anselm von Laon. T. Q. S. 1930 C XI S. 320–49.

C. Drumé: La première rédaction du CDH. de S. Anselme RSR 1930 XX 162—166. — Libri S. A: DCH., prima forma in-edita Anal. Greg. I, III, Rome 1933.

G. Morin: Lettre inédite d' (Anselme de Cantobéry) à G (ode froy de Bouillon? — R. Bén 1922 t. XXXIV p. 135—146.

Ph. Schmitz: Un ms. retrouvé de la Vita Anselmi par Eadmer. R. Bén. 1928, XL 225—234.

Fr. Sa. Schmitt: Zur Chronologie der Werke des heiligen Anselm von Canterbury, R. Ben. 1932 XLIV 322–50.

C. Cosa: S. Anselmo di Aosta e un problema di dritica lettaria (Meditationi ed orazioni) CC 1926.

A. Wilmart: Une prière inédite attribuée à saint Anselme. La recension interpolée des prières R. Bén 1923 t XXXV p. 143—156.

— Les editions anciennes et modernes des prières de saint Anselme. B. A. I. B. L. 1923. p. 152—161.

— Les homélies attribuées a S. Anselme — Arch. d'hist. doctr. et litter. du m. â. 1927 II 5—30.

— Les méditations VII et VIII attribuées a S. Anselme. La série des 21. méditations. RA. 1927 VIII 249—281.

— La destinataire de la lettre de S. Anselme sur l'état et les voeux de religion — R. Ben 1926 XXXVIII 331—34.

— Un lettre inédite de S. Anselme a une moniale inconstante R. Ben 1928. XL 319—333.

— Les prières envoyées par S. Anselme à la comtesse Mathilde en 1104. R. Ben 1929 XLI 35—45.

— Le premier ouvrage de saint Anselme contre le trithéisme de Roscellin R. T. A. M: 1931. III, 20—36.

— La tradition des lettres de S. Anselme. Lettres inédites de S. A. et de ses correspondants. R. Ben. 1931 XLIII, 56—58.

3. Theologische Literatur.

R. Allers: Anselm von Canterbury, Leben, Lehre, Werke, Wien 1936.

Gustav Aulén: Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens in Zeitschr. f. system. Theologie 8. Jhrg. 3. Vierteljahr 1930.

— Den kristna försoningstanken, Stockholm Svenska Kykaus Diakoni Bockförl 1930.

B. Barth und A. Hug: Betrachtungen des hl. Anselms von Canterbury. München, Theatiner-Verlag 1926.

K. Barth: Fides quaerens intellectum, Anselm's Beweis der Existenz Gottes, 1931 Kaiser-Verlag München.
— Die Notwendigkeit der Theologie bei Anselm von Canterbury, Z. T. K. 1931. XII 350—58.
F. Chr. Baur: Die christliche Lehre von der Versöhnung 1838.
W. Baetke: Art und Glaube der Germanen 1934.
Fr. Bäumker: Die Lehre Anselm's von Canterbury über den freien Willen und seine Wahlfreiheit 1911.
O. Bensow: Die Lehre von der Versöhnung 1904.
W. Betzendörfer: Glauben und Wissen bei den großen Denkern des Mittelalters. Ein Beitrag zur Geschichte des Zentralproblems der Scholastik 1931.
N. Bonwetsch: Theologie des Irenäus 1925.
H. Böhmer: Das germanische Christentum, Theol. Studien und Kritiken 1913 S. 177 ff.
J. Brinktrine: Anselm: Proslogion zum erstenmal ins Deutsche übertragen und mit Einleitung und Anmerkung versehen. Paderborn 1925.
M. Cappüyns: L'argument de S. Anselme, R. T. A. M. 1934 IV 313—30.
H. Cremer (I): Die Wurzeln des Anselm'schen Satisfaktionsbegriffs, Theol. Studien und Kritiken 1880.
H. Cremer (II): Der germanische Satisfaktionsbegriff in der Versöhnungslehre, Theol. Stud. und Krit. 1893, S. 316 ff.
Deneffe: Das Wort satisfactio, in Zeitschr. f. kath. Theol.; 1919, Analekten S. 158 ff.
Ottmar Dittrich: Geschichte der Ethik 1926 Bd. 3.
A. Dyroff: Der ontologische Gottesbeweis des hl. Anselm in der Scholastik. Veröffentlichung des kath. Instituts f. Philosophie zu Köln II, 3 1928. S. 79—115, S. 84 ff.
Eadmerus: Vita Anselmi, deutsch v. Günther Müller 1923.
J. A. Endres: Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jhdt., in phil. Jahrbücher der Görresges. 392, 1906.
Gb. Ad. F. Ecklin: Erlösung und Versöhnung, Basel 1903.
Ch. Filliatre: La philosophie de saint Anselme, ses principes, sa nature, son influence (Collection historique des grands philosophes). Paris 1920.
V. Funke: Die Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des hl. Anselm v. Canterbury, 1903.
E. Gilson: Sens et nature de l'argument de St. Anselme, A. H. D. L. M. A. 1934 IX 5—51.
G. Goebel: Das Verhältnis der Philosophie zur Theologie nach Anselm von Canterbury, Erlangen 1926.

C. Goetz: Die Bußlehre Cyprians v. Carthago 1895.
J. Gottschick: Augustin's Anschauung von den Erlöserwirkungen Christi, Zeitschr. f. Theol. und Kirche 11/190, S. 97 ff.
J. Gottschick: Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters, Zeitschr. f. KG. 22/1901 S. 378 ff.
Rud. Hermann: Anselm's Lehre vom Werke Christi in ihrer bleibenden Bedeutung, Zeitschr. f. system. Theol. Heft 2 1923/24.
Ad. v. Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte 3. Aufl. Bd. 2 u. 3, 1894.
Em. Höhne: Anselmi Cantuariensis philosophia cum aliorum illius aetatis decretis comparata, 1867.
Fr. R. Hasse: Anselm von Canterbury 1843 und 1852 2 Bde.
L. Heinrichs: Die Genugtuungstheorie des hl. Anselmus von Canterbury, 1909, Paderborn.
C. Hildebrand: Untersuchung über den germanischen Poenitenzbegriff, 1851.
T. Isart: La teodicea de sant Anselme, P. C. 1929 X 100—113.
G. Koffmane: Geschichte des Kirchenlateins, 1879/81.
A. Kolping: Anselm's Proslogiom — Beweis der Existenz Gottes. Im Zusammenhange seines spekulativen Programms Fides quaerens intellectum. Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie. Hrsg. von Dr. Rademacher und Dr. Göhngen H. 8 von 1939. XII.
G. Kuhlmann: Zu Karl Barth's Anselmbuch „fides quaerens intellectum“ 1931 — Z. T. K. 1932 XIII, 269—81.
K. Müller: Der Umschwung in der Lehre von der Buße während des 12. Jhdts. 1892.
Joh. Leipoldt: Der Begriff meritum in Anselm's Versöhnungslehre, Stud. und Krit. 77, 1904 S. 300 ff.
A. Levasti: Sant' Anselmo vita e pensiere Bari, G. Laterza 1929.
O. Lottin: La théorie du libre arbitre depuis S. Anselme jusqu'à S. Thomas d'Aquin, Louvain Abbaye du Mont Ce'sar 1929.
A. Landgraf: Der Gerechtigkeitsbegriff des hl. Anselm von Canterbury und seine Bedeutung für die Theologie der Frühscholastik, 1927 im „Divus Thomas“.
J. F. G. Muth: Die Heilstat Christi als stellvertretende Genugtuung, 1904.
N. Paulus: Geschichte des Ablasses im Mittelalter, 1922.
G. v. d. Plaas: Des hl. Anselm „Cur Deus Homo“ aus dem Boden der jüdisch-christlichen Polemik des MA, D. Th., 1930 VIII, 18—32.
E. Preuschen: Tertullian's Schriften de poenitentia et de pudicitia 1890.

L. Puciata: Grzech pierworodny w theologiji sw Anzelma (Studja teologienne, publ. sous la dir. de C. Falkowski, J. Swirski et et la Puciata I, I, Vilna Zorza, 1932).
Alb. Ritschl: Rechtfertigung und Versöhnung, 1870 1. Aufl. Bd. I und 1882 2. Aufl. Bd. I.
— Studien über die Begriffe von der Genugtuung und dem Verdienste Christi, 1860. Jhrbr. f. dt. Theol.
L. Richard: Sens theologique du mot satisfaction, R. S. R. U. S. 1927 VII, 87—92.
J. Rivière: De la satisfaction du Christ chez S. Ambroise B. L. E. 1927 XXVIII 160—164.
H. Reuter: Geschichte der Aufklärung im Mittelalter 1875.
Rout de Journel: Enchiridion patristicum, ed. 2. 1913.
O. Samuel: Über die Beweisbarkeit der Existenz Gottes. Konsequenzen des Anselm'schen Beweisverfahrens, Kaiser-Verlag 1936.
F. Sartiaux: Foi et science au moyen âge, Paris 1926.
H. Schreiner: Ehre und Glaube, 1934.
H. v. Schubert: Geschichte des deutschen Glaubens, 1925.
R. Seeberg: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1—3, 1930.
C. Schwarz: Dissertatio de satisfactione Christi ab Ans. Cant, exp. Gryph. 1841.
H. Schultz: Der sittliche Begriff des Verdienstes und seine Anwendung auf das Verständnis des Werkes Christi, Theol. Stud. und Krit. 1894, S. 1 ff. und 245 ff.
G. Söhngen: Die Einheit der Theologie in Anselm's Proslogion. Abhandlungen als Beigabe des Personal- und Vorlesungsverzeichnisses der staatlichen Akademie 1938/39 zu Braunsberg.
K. Staab: Die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi, 1908.
A. Stolz: Zur Theologie Anselm's im Proslogion, „Catholica", Januar 1933, Paderborn.
Anselm Stolz: Anselm von Canterbury, 1937 Mnchn.
H. Sträter: Die Erlösungslehre des hl. Athanasius, 1894.
C. Ullmann: Die Dogmatik der griechischen Kirche im 12. Jhdt., Stud. und Krit. 1833.
G. Streitz: Das römische Bußsakrament, 1854.
J. Vergues: Les sources de l'argument de Saint Anselme, R. S. R. U. S. 1924. t. IV p. 576—79.
E. Vogelsang: Umbruch des deutschen Glaubens von Ragnarök zu Christus, 1934.
Joh. v. Walther: Deutschtum und Christentum, 1926.
Thomas von Aquino: Summa Theologica, 1882.
Petrus Lombardus: Sentenzen, MSL. 191/92.

H. Wirth (I u. II): Der Verdienstbegriff bei Tertullian und Cyprian 1892.
F. W. H. Wasserschleben: Die Bußordnungen der abendländischen Kirche, Halle 1851.

4. Juristische Literatur.

W. Arnold: Kultur- und Rechtsleben, 1865, Berlin.
G. v. Below: Das Duell und der germanische Ehrbegriff, 1896.
Binding: Die Ehre im Rechtssinne und ihre Verletzbarkeit, Leipzig, 1892. Rektoratsrede.
K. v. Amira: Grundriß des germanischen Rechts, 1913 3. Aufl.
H. Brunner: Deutsche Rechtsgeschichte, 1887 und 1892.
F. Dahn: Fehdegang und Rechtsgang der Germanen. Bausteine II, 76—128 1880.
J. Eckstein: Die Ehre in Philosophie und Recht, 1889.
Geib: Lehrbuch des deutschen Strafrechts, 1861.
L. Günther: Die Idee der Wiedervergeltung in der Geschichte und Philosophie des Strafrechts, 1889.
H. Geffcken: Der germanische Ehrbegriff. Dt. Zeitschr. f. Gesch. Wissensch. 1896/97 Nr. 11/12.
H. Hälschner: Das preußische Grafrecht, 2. Teil, 1868.
— Ehrenerklärung, Widerruf und Abbitte, Gerichtssaal, 1864/65 S. 321 ff.
O. Haken: Über den Begriff der Ehre, Dorpat 1850
E. Katz: Kanonisches Strafrecht, 1881, Bln.-Lpzg.
C. R. Köstlin: Die Ehrverletzung nach deutschem Rechte, Zeitschr. f. dt. Recht 1855. 15/16 S. 151 ff.
Ferd. Kattenbusch: Ehren und Ehre, 1909.
Rud. v. Jhering: Der Geist des römischen Rechts, Aufl. 1921—24 Bd. 1—4.
R. Maschke: Das Eigentum im Zivil- und Strafrecht, 1895.
W. Merk: Vom Werden und Wesen des deutschen Rechts, 1926.
E. v. Möller: Die Anselm'sche satisfactio und die Buße des germanischen Strafrechts, Stud. und Krit. 1899.
K. Maurer: Über angelsächsische Rechtsverhältnisse, Kr. U. III, 26 ff. 1855.
E. Osenbrüggen: Strafrecht der Longobarden, 1863.
A. H. Post: Anfänge des Staats- und Rechtslebens, 1878.
— Die Grundlagen des Rechts und die Grundzüge seiner Entwicklungsgeschichte, 1884.
N. Schulte: Öffentliche Strafe und Privatgenugtuung bei Ehrverletzungen, Strafr. Abhandl. 173/1913.
H. Siegel: Geschichte des deutschen Gerichtsverfahrens, 1857, Gießen.

Cl. Frh. v. Schwerin: Der Geist des altgermanischen Rechts, in „Germanische Wiedererstehung“, hsg. v. H. Nollau, 1926.
H. Sperling: Zur Geschichte von Buße und Gewette, Straßburg 1874.
R. Schmid: Gesetze der Angelsachsen, 1858.
A. B. Schmidt: Schadenersatz in den Volksrechten, 1858.
R. Schröder (und E. Fr. v. Künßberg): Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte, 6. Aufl., Leipzig 1918 (7. Aufl. 1932).
W. E. Wilda: Strafrecht der Germanen, 1842.
K. G. Vächter: Beiträge zur deutschen Geschichte, 1845.
C. G. v. Wächter: Die Buße bei Beleidigungen und Körperverletzungen, 1874.
H. Wiedemann: Anselm's Bußlehre im Verhälnis zu der Buße des germanischen Strafrechts, in „Pastor Bonus“ 1907/08.

Nachtrag:
E. Graf und Dietherr: Deutsche Rechtssprichwörter, 1869.
J. Grimm: Deutsche Rechtsaltertümer, 1899 Bd. 1 u. 2.
J. H. Campe: Wörterbuch der deutschen Sprache, Brschwg. 1807.

5. Gemischte Literatur.

H. St. Chamberlain: Die Grundlagen des 19. Jhdts., 1923.
L. F. Clauß: Die nordische Seele, 1932.
Wilhelm Dilthey: Gesammelte Schriften Bd. 2 Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, 1923; Bd. 8, Weltanschauungslehre 1931.
H. v. Eicken: Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung, 1887.
F. Meyer: Christentum und Germanentum, in Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion S. 203 ff. Mnchn. 1905.
Axel Olrik: Nordisches Geistesleben, Übersetzung von Ranisch, 1908.
Alfred Rosenberg: Der Mythos des XX. Jahrhunderts, 1930.
Jan de Vries: Die Welt der Germanen, 1934.
Jos. Weisweiler: Buße, 1930.
Max Wundt: Ehre als Quelle des sittlichen Lebens in Volk und Staat, 1927.

Lebenslauf.

Am 23. September 1913 wurde ich als Sohn des Bauunternehmers und Landwirts Paul Noffke zu W i t t b e c k, Kr. Stolp, in Pommern geboren. Meine höhere Schulbildung genoß ich während der ersten drei Jahre an der Oberrealschule, während der nächsten sechs Jahre am Gymnasium zu Stolp. Den Schulwechsel nahm ich aus Liebe zur Antike und zu den alten Sprachen vor. Auf der Schule galt schon früh mein Hauptinteresse der Geschichte, Dichtung und Religion. Nach bestandener Reifeprüfung und nach der Ableistung des freiwilligen Arbeitsdienstes belegte ich im W.S. 1934/35 philosophische und theologische Vorlesungen an der Universität Königsberg.

In Tübingen, wo ich mich bis zum S.S. 1936 aufhielt, waren es die Vorlesungen des Herrn Prof. D. Dr. K. Heim, die mir zur Bejahung des christlichen Glaubens verhalfen und mir die Ruhe vermittelten, die mir in Erlangen die Möglichkeit zum systematischen Studium der theologischen Disziplinen gab. Hier förderten mich besonders die Vorlesungen und Seminare von Herrn Prof. D. Dr. W. Elert, unter dessen gütiger Führung ich sowohl mit der Tradition der Lutherischen Kirche als auch mit den Problemen der modernen Theologie bekannt gemacht wurde, woraus dann der Plan zu der vorliegenden Arbeit erwuchs, den ich nach Bestehen des ersten theologischen Examens ausführte.